Sir David Ross

ARISTOTEL

MONOGRAFIILE
HUMANITAS

[Sir] DAVID [WILLIAM] ROSS s-a născut în Thurso (comitatul Caithness, Scoția) la data de 15 aprilie 1877 și a murit pe 5 mai 1971. Absolvent al facultăților de filologie clasică de la Universitatea din Edinburgh și Balliol College (Oxford), el s-a distins în lumea filozofică anglo-saxonă prin alcătuirea primei ediții integrale în limba engleză a operelor lui Aristotel (ediția standard Oxford, 1908–1931), traducînd *Metafizica* (1908) și *Etica Nicomahică* (1925). În cariera sa academică a ocupat postul de decan la Oriel College din Oxford (1935–1947), cel de prorector al Universității Oxford (1941–1944) și cel de președinte la *Union Académique Internationale* (1947). În 1938 a fost înnobilat cu gradul de Lord pentru faptele de arme din primul război mondial. După 1947 a fost ales președintele Comisiei Regale pentru Presă.

Etician și filozof al moralei, Ross a adoptat un punct de vedere obiectivist în etică, opus subiectivismului și utilitarismului. El a propus o formă de cognitivism „nedefinitist", bazat pe cunoașterea intuitivă. El se detașează de kantianism, acceptînd etica obligației. „Obligația" (*duty*) depinde direct de cunoașterea imediată, mai mult decît de o instanță absolută, astfel încît fundamentul moralei este unul epistemic.

Cartea sa despre Aristotel a apărut în 1923, fiind imediat tradusă în mai multe limbi străine. Printre celelalte lucrări monografice moderne despre Aristotel (L. Robin, A. E. Taylor, W. Jaeger etc.), cea a lui Ross a rezistat probei timpului, fiind considerată și acum „monografia de referință". Alte scrieri importante: *The Right and the Good* (1930), *Foundations of Ethics* (1939), *Plato's Theory of Ideas* (1951) și *Kant's Ethical Theory* (1954).

Sir David Ross

ARISTOTEL

Traducere din limba engleză de
IOAN-LUCIAN MUNTEAN și RICHARD RUS



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

SIR DAVID ROSS
ARISTOTLE
With a new introduction by John L. Ackrill
ediția I, 1923
Retipărit de cinci ori de Methuen & Co.
Ediția a VI-a, Routledge, Londra și New York, 1995

ISBN 973-28-0754-7

Introducere

Cartea lui Ross oferă o expunere concisă și pătrunzătoare a lucrărilor filozofice ale lui Aristotel — una mai bună nu există. În această introducere voi spune cîte ceva despre Ross și cartea sa, iar apoi voi arăta unele dintre căile prin care studiul lui Aristotel s-a dezvoltat în anii de după scrierea ei.

Sir David Ross s-a născut în 1877 și a murit în 1971. S-a remarcat în viața publică, atît ca profesor universitar cît și ca organizator, scriind cărți remarcabile despre etică. Dar el va rămîne în memoria noastră drept cel mai important exeget aristotelic din prima jumătate a secolului. Printr-un șir de ediții monumentale, începînd cu cea a *Metafizicii* din 1924, a dat dovadă de o minunată erudiție, de o ascuțime excepțională a gîndirii și de claritatea expresiei. Era foarte familiarizat cu marile rezultate ale filologiei germane din veacul al XIX-lea, recuperînd mult din aceasta. Dar marea sa calitate constă în cunoașterea foarte profundă a lucrărilor lui Aristotel și în capacitatea lui de a clarifica textele și de a analiza argumentele. În abordarea sa există o exprimare directă, reconfortantă, evitîndu-se pretențiile sau jargonul obscur.

În afară de marile ediții — *Metafizica* (1924), *Fizica* (1936), *Analiticele* (1949), *Parva naturalia* (1955) și *De anima* (1961) — Ross a realizat excelente traduceri ale *Metafizicii* și *Eticii Nicomahice* în edițiile Oxford ale operei lui Aristotel, al căror editor era. Monografia *Aristotel* a fost publicată prima dată în 1923, fiind retipărită de mai multe ori.

Cartea este o expunere concisă a operelor lui Aristotel, conținînd minunate sinteze ale teoriilor dificile și ale argumentelor complexe, alături de comentarii critice scurte, dar sugestive. Ea nu este o introducere elementară destinată unui novice absolut: lectura lui Ross presupune o anumită cunoaștere a terminologiei filozofice. Există trei tipuri de cititori cărora cartea le va fi de folos. Este în primul rînd cititorul interesat să știe cîte ceva despre Aristotel. El va fi sfătuit să nu o citească din scoarță în scoarță, nici să o parcurgă de la început; calea cea mai ușoară de abordare ar fi prin capitolele despre etică și politică, urmînd cel despre filozofia naturii. În al doilea rînd, studentul din universitate va descoperi că lectura capitolului sau a

secțiunii relevante din cartea lui Ross îi va oferi un cadru potrivit și un punct de plecare pentru o lucrare despre Aristotel. În cele din urmă, profesionistul îl va citi (sau îl va reciti) pe Ross cu interes și cîștig, pentru a admira claritatea expunerii, pentru a evalua comentariile și pentru a reflecta asupra căilor pe care studiul aristotelic s-a dezvoltat după ce Ross a scris monografia de față.

Au existat cu certitudine realizări: studiile aristotelice au proliferat remarcabil în ultimele decenii. Mai multe cauze combinate explică vigoarea și natura acestei renașteri. În deceniul al cincilea și al șaselea, numărul filozofilor din universitățile de limbă engleză a crescut considerabil. Dintre noii filozofi, mulți s-au format ca studenți la Oxford — căminul lui Ross, unde exista o lungă și puternică tradiție a studiului aristotelic (și platonician). La Oxford, studiul clasicist era combinat cu cel al filozofiei (atît modernă cît și antică); Aristotel era studiat mai degrabă sub aspectul filozofic al textului său, decît sub cel literar sau istoric. Studenții în filozofie, inclusiv aceia care nu puteau citi în limba greacă, erau îndemnați să-i studieze pe Platon și Aristotel ca filozofi și să se confrunte cu ei și despre ei. Astfel, noua generație de filozofi a căpătat un entuziasm pentru filozofia greacă, pe care l-a dus mai departe în diferite alte universități; iar studiile aristotelice din ultimii ani au fost caracterizate atît prin lărgirea interesului (mai ales în Statele Unite și Marea Britanie), cît și prin legătura între filozofia generală și opera despre Aristotel.

Pentru a veni în întîmpinarea filozofilor ce nu citesc în limba greacă și a elevilor lor, au apărut noi traduceri din Aristotel care căutau să atingă un grad mai înalt de precizie și de sensibilitate filozofică decît cele timpurii. Studiul temeinic al lui Aristotel, pe baza traducerilor bune, a devenit o caracteristică obișnuită a cursurilor de filozofie la universități, iar filozofii de marcă au fost capabili și dispuși să se ocupe de Aristotel (așa cum au făcut-o totdeauna cu Descartes sau Kant). Unele dintre cele mai remarcabile dezvoltări în studiile aristotelice din ultimii ani s-au datorat influenței ideilor și tendințelor filozofiei generale.

Factorii externi au contribuit și ei la întreținerea unei activități susținute în acest domeniu (ca și în altele) al vieții academice. Posibilitatea de a călători ușor a înlesnit conferințele internaționale, unde se schimbă idei și se prezintă materiale. Publicarea rapidă a articolelor în reviste s-au în culegeri a întreținut ritmul intelectual; mai degrabă articolul este locul în care o idee nouă este pusă la încercare, decît cartea de dimensiuni mari.

Îmi voi îndrepta atenția asupra cîtorva domenii tematice particulare începînd cu logica. Interpretarea logicii formale aristotelice (din *Analitica primă*) a fost îmbogățită prin aplicarea tehnicilor din logica matematică. Structura teoriei aristotelice a silogismului, limitele și presupozițiile sale au fost aduse la lumină cu o claritate și precizie foarte greu de atins în lipsa unor astfel de tehnici. Abordarea recentă a *Analiticii secunde* — expunerea

aristotelică a cunoașterii științifice demonstrative și a definiției științifice — a readus la viață un text care o vreme păruse straniu și fantezist. Există asemănări sau analogii evidente pentru gîndire între procedurile și scopurile explicative pe care Aristotel le atribuie omului de știință și procedurile și scopurile (unei părți) din știința contemporană. Ultima lucrare despre logică, *Topicele*, se ocupă de argumentele dialectice — argumente despre orice fel de teme, bazate pe premise doar probabile. Este o lucrare pentru care Ross manifestă prea puțină simpatie: „discuția aparține unui mod de gîndire apus". Totuși cercetarea „logicii neformale" posedă un avantaj și o importanță a sa proprie — de altminteri, aceasta este logica majorității argumentelor în viața cotidiană, în politică și în justiție. Mai mult, dialectica (și nu demonstrația) are pretenția că este singura cale posibilă pentru stabilirea „principiilor prime" în filozofie; discutabil este modul în care s-ar putea face aceasta.

Metafizica este Everestul tratatelor aristotelice. Ediția lui Ross, urmînd celei a marelui său predecesor Bonitz, oferă un temei sigur pentru orice studiu viitor. Lucrările recente reflectă tendințele în filozofia generală. După ce metafizica s-a aflat cîțiva ani într-un con de umbră, ea a renăscut ca un subiect forte — nu ca o investigație neclară sau dogmatică, ci una conceptual-interogativă, ce îi acordă limbajului o deosebită atenție. Caracteristicile modului de filozofare al lui Aristotel și multe dintre ideile și argumentele sale personale au făcut ca opera lui să se înrudească cu cea a metafizicianului din zilele noastre. De exemplu, întrebările despre identitate și individuație s-au aflat în centrul multor demersuri, fiind considerate fundamentale pentru înțelegerea atît a limbajului, cît și a realității. Aristotel a făcut pași importanți în cercetarea acestor subiecte, astfel încît exegeza din ultimul timp a adus la lumină atît amploarea, cît și limitările realizării sale. Aici, ca și în alte domenii, Aristotel tinde să lucreze cu un număr foarte mic de exemple și să generalizeze cu convingere din acestea. Filozofii moderni pun în practică o largă paletă de exemple și astfel descoperă varietatea și complexitatea factorilor care determină dacă acum este aceeași situație ca și mai înainte.

Această atenție bogată acordată unei mulțimi de exemple este o trăsătură a filozofiei recente, fiind datorată în parte influenței lui Wittgenstein. Dar și o altă idee asociată cu el are un corespondent aristotelic. Wittgenstein insista asupra faptului că nu se poate da o simplă definiție unică termenului „joc" (de ex.), deși criteriile de enumerare a diferitelor tipuri de activități drept jocuri se suprapun parțial: există un grup de înțelesuri de familie. Tocmai o astfel de idee joacă un rol hotărîtor în metafizica lui Aristotel (și în altă parte): cuvîntul „sănătos" nu înseamnă exact același lucru în „el este sănătos", „Bournemouth este sănătos", „spanacul este sănătos"; dar înțelesurile sînt legate între ele: ele toate sînt axate pe *sănătate*, dar se leagă de ea în diferite feluri. Această noțiune (a „înțelesului focal") este aplicată de

Aristotel lui „este“ (sau „ființă“): doar substanțele *sînt* în sensul primar, în timp ce calitățile și cantitățile etc. *sînt* în sensuri derivate sau dependente. Substanțele sînt entitățile fundamentale; calitățile etc. există doar ca niște calități etc. *ale* substanței. Aceste teme — natura substanței și primatul ei asupra celorlalte categorii — sînt încă subiect de dispută, astfel că interpretarea dată discuțiilor din Aristotel este mai pătrunzătoare și sofisticată sub influența filozofiei dominante.

Etica Eudemică este o operă care în ultimele decenii a beneficiat de atenția savanților și a filozofilor. Capitolul al VII-lea din monografia lui Ross este o expunere a *Eticii Nicomahice* (și la aceasta se referă el cînd vorbește despre „*Etică*“). Dar, după cum explică în primul capitol, există o versiune alternativă a lecțiilor lui Aristotel despre etică, anume cea *Eudemică*. Ea a fost întotdeauna umbrită de versiunea *Nicomahică*, avînd un corp de text sărac, suferind de absența unui comentariu serios. Recent a fost publicat un excelent text nou, mai accesibil — o traducere atentă cu comentariu filozofic și o monografie ce folosește analiza statistică (alături de alte forme de argumentare) pentru a fi o provocare la adresa punctelor de vedere tradiționale asupra valorii *Eticii Eudemice* și asupra relației acesteia cu mai bine cunoscuta *Etică*. Aceste apariții editoriale formează un promontoriu pentru exegezele viitoare asupra *Eticii Eudemice*, care va influența în schimb concepția noastră despre etica lui Aristotel în general.

Analiza statistică asistată de calculator a textelor a devenit mai ușoară și mai la îndemînă. Avînd opera lui Aristotel pe dischetă, studentul nu mai trebuie să se bazeze pe propriile sale resurse cînd dorește să știe un cuvînt ori o expresie sau unde pot fi găsite pasaje asemănătoare. Calculatorul face imediat pentru el ceea ce Ross făcea din memorie — deși calculatorul nu va face pentru el ceea ce Ross putea să realizeze în virtutea gîndirii sale profunde și a perspicacității sale filozofice.

Filozofia minții (*philosophy of mind*) a fost subiectul unei dezbateri deosebit de puternice în perioada postbelică, astfel că opera de mică dimensiune a lui Aristotel *De anima* a provocat multe discuții. Viziunea sa asupra problemei suflet-corp nu este întru totul clară. El respinge dualismul platonician și definește sufletul (*psyche*) drept *forma* corpului viu. Utilizarea cunoscutei sale distincții dintre formă și materie este problematică: ce presupune el că ar fi relația exactă dintre evenimentele psihologice și cele corporale? Unii au conceput teoria sa ca un fel de funcționalism, alții au explicat-o drept relația *software-hardware* a unui calculator în funcțiune. Pare să fie absurd și anacronic să îi atribui lui Aristotel asemenea idei. Dar este caracteristic pentru lucrările unor filozofi despre Aristotel — prin opoziție cu lucrările tradiționale ale filologilor — ca ei să nu se simtă frustrați utilizînd ideile și terminologia contemporană în interpretarea dată lui; practica a favorizat cu siguranță dialogul despre filozofia sa, nu doar asupra filozofiei aristotelice a minții. Întrebarea „ce anume înțelege de fapt Aristotel prin

asta?" (dacă există cu adevărat ceva pe care Aristotel să îl vizeze anume) nu este singura pe care filozofii vor să o pună; alta ar putea fi „ce idei poate această afirmație să sugereze (inexactă sau neclară)?" și „către ce fel de teorie putea să se fi îndreptat el?"

În această scurtă introducere, nu se pot menționa realizările din ultimii ani ale savanților și filozofilor care îl studiază pe Aristotel — înfăptuiri care au continuat să edifice opera lui Aristotel și a generației sale, și nu să o demoleze. Unele domenii au fost mai puternic explorate decît altele: etica mai mult decît politica, filozofia naturii mai mult decît poetica. Dar în fiecare dintre acestea au apărut texte noi și traduceri, comentarii și articole.

Totuși voi încheia cu unele remarci asupra a două subiecte mai puțin cunoscute. *Retorica* nu este o operă de filozofie teoretică, ci un manual practic adresat oratorului public. Ea a rămas încă insuficient studiată, în ciuda faptului că acum avem la dispoziție un nou text mai bun. Chiar și Ross o tratează foarte pe scurt, observînd că ea pare a fi „un amestec ciudat între critica literară și logica, etica, politica și jurisprudența secundare, realizat de cineva care cunoștea prea bine slăbiciunile inimii umane și știa prea bine cum trebuie păcălită". Cu toate acestea, ea ne solicită atenția: timp de secole a fost autoritatea de necontestat în acest domeniu, astfel că cercetarea formelor de argumentare, a tipurilor de caracter și a felurilor de emoție aflate în acest tratat va clarifica abordarea mai sistematică dată de Aristotel acestor teme în tratatele sale strict filozofice. În plus, *Retorica* mai oferă încă sfaturi valoroase politicienilor și altor oratori publici — cît și celor care doresc să nu se lase amăgiți de tehnica abilă a oratorilor publici. (Ross spune că *Retorica* nu mai este astăzi în actualitate, deoarece acum oratorii se bazează mai degrabă pe talent și experiență decît pe instruire, iar auditoriul, deși mai ușor de influențat ca niciodată de retorică, este „puțin rușinat de acest fapt, și nu vrea să știe cum e făcută scamatoria". Dar în timpurile noastre, politicienii se grăbesc să fie instruiți în privința felului în care să vorbească la televiziune, iar jurnaliștii se întrec în a dezvălui șiretlicurile învățate de politicieni.)

Valoarea lui Aristotel ca biolog — datorată dimensiunii și preciziei observațiilor sale, dar și îndrăznelii și succesului teoretizării sale — a stîrnit totdeauna admirație. Dar filozofii nu s-au aplecat decît foarte rar asupra studiului atent al ideilor teoretice, cît și asupra influenței lor în filozofia generală a lui Aristotel (inclusiv în metafizica sa). Capitolul scris de Ross este o expunere detaliată a chestiunilor esențiale, indicînd în ce constau problemele. De atunci, editarea textelor de calitate, a comentariilor filozofice și a articolelor originale a dus la apariția multor idei și interpretări noi. Ne putem aștepta și la alte realizări ulterioare, în special în ceea ce privește înțelegerea operei *Nașterea animalelor*, o remarcabilă îmbinare între observația empirică, argumentul dialectic și teoria științifică. Aici, ideea aristotelică centrală conform căreia orice proces de naștere este unul în care

forma se impune asupra materiei își găsește o exemplificare strălucitoare — în procesul prin care părintele mascul impune forma asupra materiei oferite de părintele femelă. Aceasta adaugă o nouă dimensiune discuțiilor abstracte despre formă și materie din *Fizica* și *Metafizica*.

Ross ar fi foarte încîntat să știe că exegeza aristotelică a înaintat atît de ferm și de puternic în a doua parte a secolului nostru și că la sfîrșitul acestui veac monografia *Aristotel* va continua să servească drept temei sigur acestei exegeze.

JOHN L. ACKRILL

Abrevieri folosite în note pentru operele aristotelice

An. Post. = *Analytica posteriora* (Analitica secundă).
An. Pr. = *Analytica priora* (Analitica primă).
Cat. = *Categoriae* (Categoriile).
De An. = *De anima* (Despre suflet).
De Gen. et Corr. = *De generatione et corruptione* (Despre generare și distrugere).
De Int. = *De interpretatione* (Despre interpretare).
De Iuv. = *De Iuventute* (Despre tinerețe).
De Mem. = *De memoria* (Despre memorie).
De Resp. = *De respiratione* (Despre respirație).
E. E. = *Ethica Eudemia* (Etica Eudemică).
E. N. = *Ethica Nicomachea* (Etica Nicomahică).
G. A. = *De generatione animalium* (Despre nașterea animalelor).
H. A. = *Historia animalium* (Istoria animalelor).
I. A. = *De incessu animalium* (Despre mersul animalelor).
M. A. = *De motu animalium* (Despre mișcarea animalelor).
Met. = *Metaphysica.*
Meteor. = *Meteorologica.*
P. A. = *De partibus animalium* (Despre părțile animalelor).
Phys. = *Physica.*
Poet. = *Poetica.*
Pol. = *Politica.*
Rhet. = *Rhetorica.*
Soph. El. = *Sophistici elenchi* (Respingerile sofistice).
Top. = *Topica.*

Capitolul I

VIAȚA ȘI OPERA

Viața lui Aristotel[1]

Aristotel s-a născut în anul 384 î.Cr. în micul oraș Stagira, astăzi Stavro, în nord-estul peninsulei Calcidice. S-a făcut[2] uneori încercarea de a se descoperi o trăsătură alogenă în caracterul său și de a o atribui faptului că s-a născut în nord; dar Stagira era în adevăratul sens al cuvîntului un oraș grecesc, colonizat din Andros și Chalkis și în care se folosea o variantă a dialectului ionian. Tatăl său, Nicomah, făcea parte din clanul sau breasla lui Asclepios și se pare[3] că familia ar fi emigrat din Messenia în secolul al VIII-lea sau al VII-lea. Familia mamei sale, Phaestis, era din Chalkis unde, în ultima perioadă a vieții, Aristotel s-a refugiat de dușmanii lui. Tatăl său a fost medicul și prietenul lui Amyntas al II-lea al Macedoniei și e posibil ca o parte din copilăria sa Aristotel să și-o fi petrecut la Pella, reședința regală. E normal să atribuim interesul lui Aristotel pentru știința fizică și mai înainte de toate pentru biologie descendenței sale dintr-o familie de medici. Galen ne spune[4] că familiile din această breaslă își învățau copiii să facă disecții și e posibil ca Aristotel să fi făcut astfel de lucruri; mai mult, el l-ar fi putut ajuta pe tatăl său în chirurgie, și aici se găsește probabil originea acelei relatări care-l acuză că ar fi fost doctor șarlatan. Era copil cînd i-au murit părinții, așa că a primit tutela unei rude pe nume Proxenos, pe al cărui fiu Nicanor îl va adopta mai tîrziu.

La vîrsta de optsprezece ani el intră în școala lui Platon din Atena, unde va rămîne timp de nouăsprezece ani, pînă la moartea lui Platon. Nu trebuie să presupunem că ceea ce l-a îndreptat spre Academie a fost vreo atracție pentru filozofie; pur și simplu el dorea să capete cea mai bună educație pe care i-o putea oferi Grecia. Oricare ar fi fost motivele care l-ar fi determinat să aleagă această școală, este limpede că a găsit în filozofia lui Platon influența dominantă a vieții sale. Era imposibil ca un spirit atît de puternic să accepte implicit toate învățăturile platoniciene. Pentru Aristotel au devenit treptat vizibile niște diferențe profunde în probleme importante. Însă, spre deosebire de lucrările sale științifice, în cele filozofice nu există pagină care să nu poarte amprenta platonismului. Chiar și atunci cînd atacă anumite teze platoniciene, el se raliază deseori celor pe care îi critică și le reamintește de

principiile lor comune.[5] Asemenea altor personalități ale Antichității, el nu a dus lipsă de calomniatori, fiind acuzat, la bătrînețe, de comportament insolent față de Platon. A existat o perioadă în care Platon l-a apreciat foarte mult, numindu-l „cititorul" *par excellence* și „spiritul școlii"; mai tîrziu, cînd concepția sa a luat un contur mai definit, s-ar putea ca relațiile dintre ei să fi fost mai puțin cordiale. Dar atîta timp cît a trăit Platon, Aristotel a rămas un membru loial al Academiei. Într-un fragment celebru[6] el vorbește cu delicatețe despre sarcina neplăcută de a-i critica pe cei atît de dragi lui cum erau membrii școlii platoniciene.

Nu trebuie să înțelegem însă că de-a lungul acestor douăzeci de ani el a fost un simplu elev. Școlile antice de filozofie erau organisme de bărbați uniți de un spirit comun, împărtășind aceleași concepții fundamentale, dar urmărindu-și fiecare propriile cercetări într-o independență relativă. În mod deosebit putem presupune că de-a lungul acestor ani cercetările lui Aristotel în domeniul științelor naturii au depășit cu mult ceea ce i-ar fi putut oferi Platon sau orice alt membru al școlii. Se pare că el a ținut și prelegeri, însă doar de retorică, și a făcut aceasta opunîndu-se lui Isocrate. Se pare că nu a studiat sub îndrumarea lui Isocrate, deși stilul său echilibrat, ușor și atît de bine adaptat pentru a comunica sensul cu exactitate și fără redundanță, capabil de a atinge o demnitate[7] impresionantă, îi datorează mult acelui „bătrîn elocvent" a cărui influență asupra stilului grec și latin a fost atît de mare. Nu există scriitor (în afară de Homer) pe care să-l citeze atît de des în *Retorică*. Dar el împărtășește disprețul lui Platon față de sărăcia gîndirii lui Isocrate și față de faptul de a fi ridicat succesul său oratoric deasupra cercetării adevărului; iar în tinerețe aceasta l-a determinat să-l critice pe orator într-un mod care a ofensat din plin școala isocratică. Acestei perioade îi aparțin probabil mai multe dintre scrierile sale pierdute, în care el exprimă într-un mod mai mult sau mai puțin popular o serie de păreri filozofice nu prea originale. Mai mult, în această perioadă par a fi fost începute unele din lucrările ce s-au păstrat.

Atunci cînd Platon a fost urmat în 348–347 î.Cr. la conducerea școlii de Speusippos, care era un reprezentant al tendințelor din platonism cu care Aristotel se afla în puternic dezacord — în special tendința de a transforma „filozofia în matematică"[8] —, el a ezitat fără îndoială să mai rămînă în continuare în școală; însă nici nu părea conștient de vreo vocație de a întemeia o nouă școală, a sa proprie. Este, de asemenea, posibil ca izbucnirea sentimentelor antimacedoniene în Atena ca urmare a căderii lui Olynthos și a distrugerii confederației grecești să fi făcut incomodă șederea aici pentru un străin ce avea legături cu macedonenii; dar aceste motivații l-ar fi putut cu greu afecta pe Xenocrate, colegul de Academie care l-a însoțit în plecarea din Atena. Oricare i-ar fi fost motivele, el a acceptat invitația unui coleg din tinerețe, membru al Academiei, Hermeias, care se ridicase de la statutul de sclav la cel de conducător al cetăților Atarneus și Assos din Mysia și strînsese în jurul său un mic cerc platonician. În acest cerc Aristotel și-a

petrecut cam trei ani. El s-a căsătorit cu Pythia, nepoata și fiica adoptivă a lui Hermeias, care i-a născut o fetiță ce a primit același nume; se pare că Pythia a murit în timpul ultimei șederi a lui Aristotel la Atena. După moartea ei, Aristotel a întreținut o relație permanentă și plină de afecțiune, deși nelegalizată, cu Herpyllis, originară din Stagira, și a avut de la ea un copil, Nicomah, după al cărui nume își va intitula lucrarea sa *Etica Nicomahică*.

După scurgerea unei perioade de trei ani, Aristotel s-a mutat la Mitylene, in vecinătatea insulei Lesbos. Nu știm ce l-a dus în acest loc, dar se pare că Teofrast, un indigen al insulei și cunoscut deja lui Aristotel ca membru al Academiei, i-ar fi găsit o reședință potrivită. Perioadei șederii lui la Assos și chiar mai mult celei din Mitylene îi aparțin numeroase cercetări ale sale în domeniul biologiei; lucrările sale fac referiri cu o frecvență remarcabilă la fapte de istorie naturală observate în împrejurimi și mai ales în laguna insulei Pyrrha.[9]

O mențiune a lui Isocrate[10] despre această perioadă, cu scopul de a-i provoca pe filozofii strînși în cadrul Lyceum-ului, în care era tratat cu prea puțin respect, a fost considerată ca referindu-se la Aristotel, alături de alți filozofi. Dacă lucrurile stau așa, atunci el trebuie să fi vizitat Atena în această perioadă, vizită de care biografii antici nu știu nimic. Presupunerea pare să fie însă nefondată. În 343–342 Filip al Macedoniei, care-l cunoscuse probabil pe Aristotel de copil, fiind și apropiat de vîrsta lui, și auzise cu siguranță despre el de la Hermeias, l-a invitat să se ocupe de educația lui Alexandru, pe atunci în vîrstă de treisprezece ani. Dorind să reînnoiască vechile legături la curtea macedoneană și acordînd mare importanță, după cum putem vedea în *Politica*, educației viitorilor conducători, Aristotel a acceptat invitația. Poziția îi acorda influență la curte și i-a dat posibilitatea să intervină cu succes în favoarea Stagirei, Atenei și Eresului, orașul natal al lui Teofrast, care l-a urmat la Pella. Se cunoaște foarte puțin sau aproape nimic despre conținutul educației date de el distinsului elev. Subiectul principal al educației trebuie să fi fost Homer și dramaturgii, fundamentul educației grecești; se spune că Aristotel ar fi revizuit textul *Iliadei* pentru Alexandru. Elevul era însă destul de mare pentru a profita de o educație mai avansată. Este de la sine înțeles că Aristotel trebuie să fi discutat cu el în mod special despre datoriile conducătorilor și despre arta conducerii. Aristotel a compus pentru elevul său o lucrare despre *Monarhie* și una despre *Colonii*, ambele subiecte de un interes deosebit pentru cineva care avea să devină cel mai mare dintre regii greci și dintre colonizatorii greci. Este de presupus că în timpul șederii lui cu Alexandru — întîi la Pella iar mai tîrziu la castelul regal de la Mieza, în vecinătatea sa — atenția lui Aristotel a fost atrasă cu precădere spre subiecte politice și că acum și-a format ideea marii colecții a *Constituțiilor*. Geniul lui Alexandru l-a dus spre o viață de acțiune, nu de studiu — la supunerea Asiei, în privința căreia Aristotel îl avertizase pe Filip, și la încercarea, inconsecventă cu credința lui Aristotel în superioritatea indubitabilă a grecilor asupra barbarilor, de a realiza o fuziune între civilizația

greacă și cea orientală. Relațiile dintre cei doi bărbați par să nu se fi întrerupt niciodată în întregime, dar nu există vreun semn al unei intimități autentice între ei după ce perioada de școlarizare a lui Alexandru s-a terminat o dată cu desemnarea lui ca regent al tatălui său în 340. Aristotel s-a stabilit probabil atunci la Stagira. Fără îndoială că în timpul șederii sale cu Alexandru și-a făcut cele mai stabile prietenii macedoniene, ca prietenia cu Antipater, care la scurt timp după aceea a fost numit regent de către Alexandru pe durata absenței sale în Asia, devenind astfel cel mai important om din Grecia.[11]

În 335–334, la scurt timp după moartea lui Filip, Aristotel s-a reîntors la Atena. Acum începe cea mai fructuoasă perioadă din viața sa. În afara orașului, înspre nord-est, probabil între muntele Lycabettos și Ilissos, se afla o dumbravă închinată lui Apollo Lyceios și Muzelor, odinioară un loc favorit al lui Socrate[12]. Aici Aristotel a închiriat cîteva clădiri[13] — ca străin nu le putea cumpăra — și și-a fondat școala. În acest loc, în fiecare dimineață, el se plimba în sus și-n jos cu elevii[14] săi în *loggie* sau printre copaci, discutînd cele mai abstracte probleme ale filozofiei; iar după-amiază sau seara expunea temele mai puțin dificile unei audiențe mai largi. O veche tradiție distingea astfel între discuțiile acroamatice sau avansate și cele exoterice sau populare. Distincția este, fără îndoială, destul de evidentă, dar ea nu trimite, după cum s-a crezut uneori, la ceva mistic în privința discuțiilor acroamatice sau la practica unei economisiri a adevărului față de public. Disciplinele mai abstracte — logica, fizica și metafizica — necesitau un studiu mai intens și interesau un număr mai mic de oameni, în timp ce discipline ca retorica, sofistica sau politica răspundeau unei cereri mai mari și puteau fi expuse într-o modalitate mai populară.[15]

Tot aici, Aristotel a adunat probabil cîteva sute de manuscrise, constituind prima dintre toate marile biblioteci ce au existat și modelul celor din Alexandria și Pergamon; un număr de hărți; și o colecție de obiecte pentru a-și ilustra discursurile, în special cele de istorie naturală. Se spune că Alexandru i-ar fi dat 800 de talanți ca să reușească să-și strîngă colecția și că le-ar fi ordonat tuturor vînătorilor, pescarilor și vînătorilor păsărari din imperiul macedonian să-i raporteze lui Aristotel orice fapt de interes științific pe care l-ar fi observat. Povestea este fără îndoială exagerată, iar cunoștințele lui Aristotel despre părțile mai îndepărtate ale imperiului nu sînt așa cum ne-am fi putut aștepta în urma acestor porunci; dar relatarea are probabil un oarecare temei în realitate. Mai auzim apoi despre o constituție impusă de Aristotel școlii, prin care, de exemplu, membrii ajung la conducere prin rotație pe cîte o perioadă de zece zile; ceea ce înseamnă, printre alte lucruri, că un singur om în tot acest răstimp juca rolul conducătorului, susținînd tezele în fața oricăror nou-veniți, urmînd aceeași practică ce va deveni uzuală în universitățile medievale.[16] Auzim de mese comune și de un banchet o dată pe lună pentru care Aristotel prescria regulile. Însă în ceea ce privește activitatea școlii și diviziunea muncii în interior știm foarte puțin. Compunerea discursurilor pentru care operele

existente ale lui Aristotel reprezintă doar notițele aparține probabil în principal perioadei de doisprezece sau treisprezece ani în care el s-a aflat la conducerea *Lyceum*-ului, iar gîndirea și cercetarea implicată, chiar dacă presupunem că o parte din munca de desțelenire a fost făcută pentru el de elevii săi, dezvăluie o energie a minții care este probabil fără egal. De-a lungul acestei perioade, Aristotel a fixat principalele linii directoare ale clasificării științelor în forma pe care încă o mențin și a dus majoritatea acestora mai departe decît fuseseră pînă atunci; în unele dintre ele, cum e logica,[17] el poate revendica cu îndreptățire faptul de a nu fi avut predecesor, iar secole de-a rîndul n-a avut nici un succesor de valoare. Prin interesul acordat domeniilor practice ca etica și politica, școala a exercitat în același timp o influență asupra vieții obișnuite, comparabilă cu cea a lui Socrate sau Platon și mult mai puternică decît cea exercitată de studenții închistați ai Academiei contemporane *Lyceum*-ului.

La moartea lui Alexandru în 323, Atena a devenit încă o dată centrul unei explozii de sentimente antimacedoniene, iar relațiile macedoniene ale lui Aristotel l-au făcut ținta suspiciunii. Este posibil ca ostilitatea școlii platoniciene și a celei isocratice să fi conspirat cu sentimentele politice împotriva lui. În toate situațiile i se imputa o vină absurdă de impietate, bazată pe un imn și un epitaf scrise de el despre Hermeias. Fiind hotărît să nu le acorde atenienilor șansa „să păcătuiască de două ori împotriva filozofiei“[18], a lăsat școala în sarcina lui Teofrast și s-a retras în Chalkis, un loc cu puternică influență macedoniană. Aici a murit în anul 322, din cauza unei boli de care suferea de mult timp. Diogene ne-a păstrat testamentul lui, în care el lasă cu grijă moșteniri pentru rudele sale, își asigură sclavii pentru a nu fi vînduți și pune în practică una din recomandările din *Politica*, pregătind eliberarea unora dintre ei. Sîntem tentați uneori să-l concepem pe Aristotel doar ca fiind un intelect întrupat; însă testamentul său oferă cea mai limpede mărturie a naturii sale afectuoase și generoase.

Se știe foarte puțin despre înfățișarea sa sau despre modul său de viață.[19] O tradiție credibilă îl descrie ca fiind chel, cu picioare subțiri, cu ochi mici, cu un sîsîit în vorbire și vizibil bine îmbrăcat. Malițiozitatea dușmanilor îl reprezintă ca ducînd o viață efeminată și plină de indulgență față de propriile slăbiciuni; ceea ce putem într-adevăr crede, în perspectiva opiniilor exprimate chiar de el, este că nu era ascetic în comportament. Ni se spune mai departe că era oricînd gata de a ridiculiza, lucru cît se poate de vizibil în propria sa exprimare; mai multe ziceri ce indică o minte ageră și plină de duh sînt citate de Diogenes Laertios.

Opera lui Aristotel

Opera literară aristotelică poate fi împărțită în trei secțiuni principale, prima constituită din lucrările cu o compoziție mai mult sau mai puțin

populară, care au fost publicate de el însuși, a doua din însemnări și culegeri de materiale pentru tratatele științifice, iar a treia din lucrările științifice propriu-zise. În afară de *Athenaion Politeia*, întregul corpus existent al operelor sale, în măsura în care este autentic, aparține celei de a treia clase. Cu privire la celelalte, cunoștințele noastre se bazează pe fragmente păstrate la autorii antici și pe trei liste ce ne-au parvenit din Antichitate. Dintre acestea cea mai veche este cea a lui Diogenes Laertios (începutul secolului al III-lea d.Cr.).[20] Lista lui începe cu nouăsprezece lucrări ce par a avea un caracter popular, și dintre care majoritatea pare a fi scrisă, imitîndu-l pe Platon, sub formă de dialog. Dialogurile par a fi fost mult mai puțin dramatice decît, în orice caz, dialogurile de început ale lui Platon; dar ele au fost fără îndoială scrise cu mai multă grijă pentru efectul literar decît lucrările păstrate și la ele trebuie să se refere admirația lui Cicero pentru *flumen orationis aureum*[21] al lui Aristotel și a lui Quintilian pentru a sa *eloquendi suavitas.*[22] E normal să presupunem că folosirea acestei forme aparține perioadei timpurii a vieții sale, cînd mai era membru al școlii lui Platon; iar acest lucru e confirmat de titlurile platoniciene ale unora din dialogurile sale — *Politicus, Sophistes, Menexenos, Symposion* — și de caracterul în general platonician al conținuturilor. Printre cele mai timpurii dialoguri se află probabil și cel *Despre retorică,* cunoscut de asemenea și sub numele de *Grylos.* Grylos a fost fiul lui Xenofon, ucis în bătălia de la Mantinea (362–361), iar dialogul datează probabil dintr-o perioadă apropiată. Alt dialog timpuriu a fost *Eudemos sau Despre suflet* care a primit numele după cel al prietenului lui Aristotel Eudemos din Cipru, care a murit prin 354–353. El a fost modelat după tiparul lui *Phaidon* și a acceptat în întregime doctrinele platoniciene ale preexistenței, transmigrației și reamintirii. Aceleași perioade îi aparține probabil și *Protrepticos*[23], un îndemn spre o viață filozofică adresat prințului cipriot Themiso; lucrarea a fost foarte răspîndită în Antichitate, furnizîndu-i lui Iamblichos materiale pentru propriul său *Protrepticos,* iar lui Cicero i-a folosit drept model pentru lucrarea sa *Hortensius.* O dată ulterioară trebuie atribuită dialogului *Despre filozofie,* în care Aristotel dădea o descriere a progresului omenirii, în mare măsură platoniciană, dar diferind de cea a lui Platon în afirmarea preexistenței eterne a lumii, în care Aristotel începe să se opună în mod categoric doctrinei Ideilor și a Numerelor Ideale. Dialogul aparține aceleiași perioade ca și primele părți ale *Metafizicii.* Unei perioade mai tîrzii, am putea spune celei de la curtea macedoniană (sau mai tîrzii), îi aparțin lucrarea *Alexandru sau Despre coloniști* (? *colonii*) și lucrarea *Despre monarhie.* Alte dialoguri despre care nu se cunoaște nimic decît numele sînt cele *Despre dreptate, Despre poeți, Despre bogăție, Despre rugăciune, Despre nașterea bună, Despre educație, Despre plăcere, Nerinthos* și *Eroticos.*

O dată cu aceste lucrări pot fi numite și poemele sale, dintre care s-au păstrat trei specimene, și scrisorile sale. Dintre fragmentele acestora din urmă pe care le avem, cele către Antipater posedă girul autenticității.

Puține lucruri pot fi spuse despre însemnările pierdute și culegerile de materiale[24] sau despre lucrările științifice pierdute. Mai mult de 200 de titluri de lucrări, atribuite la vremea respectivă lui Aristotel, au fost păstrate în trei cataloage antice. Dar titlurile deseori se repetă și există oarece motive să se considere că listele reprezintă mai curînd liste de manuscrise separate decît de cărți propriu-zise. Multe titluri din lista lui Diogenes Laertios, la prima vedere nefamiliare, par totuși să se refere la porțiuni din lucrările păstrate.[25] În legătură cu aceasta trebuie observat că lucrările ce au avut o existență mai îndelungată nu sînt întregi unitari, ci culegeri de eseuri pe teme apropiate și că eseurile separate sînt unitățile originare ce au fost strînse laolaltă uneori de către Aristotel, alteori de editori (ca în cazul *Metafizicii*).[26] Fragmente considerabile sînt citate de către autori antici, din multe dintre cărțile pierdute, și e posibil astfel să ne formăm o idee aproape exactă despre conținutul lor. Cel puțin o singură lucrare autentică ne-a parvenit, se pare într-o formă total abreviată.[27] Multă activitate științifică s-a întreprins, și nu fără rezultat, pentru a trasa legături probabile dintre lucrările pierdute și cele păstrate. Dar ultimele singure sînt destul de în măsură să ne dea o idee îndeajuns de cuprinzătoare asupra varietății de teme pe care Aristotel a acoperit-o, deși nu și despre imensa sa activitate literară.

Dintre lucrările păstrate trebuie să luăm în considerare în primul rînd grupul tratatelor logice cunoscute cel puțin din secolul al VII-lea ca formînd *Organonul* sau instrumentarul gîndirii. Primul dintre acestea în ordine uzuală este *Categoriile*. Autenticitatea acestei cărți a fost negată. Nu există referințe clare la ea în lucrările aristotelice admise ca autentice. Dar a ea a fost admisă ca autentică în Antichitate[28] și comentată ca o lucrare veritabilă de o serie de comentatori, începînd în secolul al III-lea cu Porfir; evidența acceptării sale merge într-adevăr înapoi pînă la Andronicos (începutul secolului I î.Cr.).[29] Argumentele aduse împotriva ei din perspectiva doctrinei aristotelice[30] nu sînt concludente, iar gramatica[31] și stilul sînt în întregime aristotelice. Ultimele șase capitole, ce se ocupă de așa-numitele postpredicamente, se situează pe o poziție oarecum diferită. Andronicos s-a îndoit de autenticitatea lor și ele sînt străine de intenția cărții. Dar ar putea fi la fel de bine opera lui Aristotel.

De interpretatione a fost suspectată de Andronicos pe baza, după cîte se pare[32], a unei referințe[33] la *De anima*, cu care nu există nici o corespondență în această lucrare. Există însă multe astfel de referințe în lucrări de o autenticitate neîndoielnică și mai mult de o singură modalitate de a le da o explicație. Există dovezi exterioare puternice în favoarea autenticității sale; Teofrast și Eudemos au scris amîndoi cărți ce par să o fi presupus pe cea aristotelică, iar Ammonios ne spune că Andronicos era singurul critic care și a manifestat îndoiala cu privire la ea.[34] În sfîrșit, stilul și gramatica ei par să fie autentic aristotelice. Tot ce poate fi argumentat împotriva ei este că o bună parte din ea este cam prea elementară; dar Aristotel elabora discursuri atît elementare cît și avansate.[35]

Analitica primă și *Analitica secundă* sînt, fără îndoială, autentice, după cum sînt, de asemenea, *Topicele*[36] și *Respingerile sofistice.* Aristotel o citează pe ultima sub numele *Topicele,* iar fragmentul ei final este un epilog al *Topicelor* ca întreg.

Tratatele fizice încep cu un grup de lucrări de autenticitate neîndoielnică, *Fizica, De caelo, De generatione et corruptione* și *Meteorologica. Fizica* a fost original scrisă ca două tratate distincte, primul cuprinzînd Cărțile I–IV, al doilea Cărțile a V-a, a VI-a, a VIII-a, deoarece Aristotel se referă deseori la primul grup ca *Fizica* sau cărțile *Despre natură*, iar la al doilea, numindu-le cărțile *Despre mișcare.* De altfel, există multe indicii ale acestei distincții la peripateticii tîrzii. Dar el utilizează, de asemenea, termenul *Fizica* pentru a cuprinde nu doar ultimele cărți ci și alte tratate de fizică. Cartea a VII-a a fost omisă de Eudemos în trecerea în revistă a operei și se referă mai curînd la natura notelor preliminarii.[37] Cartea a IV-a din *Meteorologica* nu este autentică[38] — faptul este aproape cert — și trebuie să fi luat locul unei cărți pierdute.

Următorul tratat din Corpus, *De mundo*, nu poate avea pretenția de-a-i fi atribuit lui Aristotel. Este o lucrare de filozofie populară care combină multă doctrină autentic aristotelică cu doctrină stoică, iar în particular îi datorează mult lui Poseidonios. Poate fi datată cu aproximație între 50 î.Cr. și 100 d.Cr.

Urmează o serie de lucrări autentice de psihologie, *De anima* și lucrările cunoscute împreună ca *Parva naturalia*, adică *De sensu et sensibilibus*, *De memoria et reminiscentia*, *De somno, De insomniis, De divinatione per somnum, De longitudine et brevitate vitae, De vita et morte, De respiratione.* Primele două capitole din *De vita* au primit din partea editorilor titlul *De iuventute et senectute*, și deși Aristotel promite în alt loc o lucrare asupra acestui subiect, este nesigur dacă el a scris-o vreodată; în mod cert aceste două capitole nu se ocupă cu această temă.

De spiritu, care închide această serie de lucrări psihologice, nu e a lui Aristotel, căci ea recunoaște distincția între vene și artere, care îi era necunoscută lui Aristotel. Ea pare să reflecte învățătura unui faimos medic, Erasistratos, și poate fi probabil datată în jurul anului 250 î.Cr.

Seria lucrărilor psihologice e urmată de un grup de lucrări de istorie naturală. Din primul grup, *Historia animalium,* Cartea a X-a și probabil și Cărțile a VII-a, a VIII-a 21–30 și a IX-a nu sînt autentice și datează, după toate aparențele, din secolul al III-lea î.Cr. *Historia animalium* este o culegere de fapte; este urmată de lucrări în care Aristotel își expune teoriile fondate pe ele. Prima dintre acestea este *De partibus animalium*, în care prima carte e o introducere generală în biologie. *De motu animalium* a fost considerată de mulți specialiști neautentică, în mare măsură datorită unei presupuse referințe la *De spiritu*[39], dar opinia recentă îi este favorabilă; stilul ei este aristotelic[40], iar conținutul nu e lipsit de valoarea maestrului său. *De incessu animalium* și *De generatione animalium* prezintă o autenticitate certă; ultima carte a acestuia din urmă este un epilog la *De partibus* cît și la *De generatione.*

Lucrările de biologie sînt urmate de un număr de tratate neautentice. *De coloribus* le-a fost atribuit lui Teofrast și lui Straton, *De audibilibus* cu mai multă siguranță lui Straton. *Physiognomonica* (?, secolul al III-lea î.Cr.) e un amestec al acestor două tratate, ambele probabil peripatetice. *De plantis* este, dintre toate lucrările din corpus, cea care are istoria cea mai specială. Din referințele pe care le face despre sine, Aristotel pare să fi scris o lucrare despre plante, dar care a dispărut în vremea lui Alexandru din Afrodisia, iar ceea ce s-a păstrat e o traducere din latină a unei traduceri arabe, al cărei autor posibil a fost Nicolaos din Damasc, un peripatetic din vremea lui August. Amuzanta lucrare cunoscută ca *De miriabilibus auscultationibus* e alcătuită din (1) extrase din lucrările de biologie ale lui Teofrast și ale altora; din (2) extrase istorice, în mare parte luate din Timaios din Tauromenium (c. 350–260 î.Cr.) prin intermediul lui Poseidonios; aceste două secțiuni au fost puse laolaltă nu mai devreme de perioada lui Hadrian; (3) dintr-un apendice (c. 152–178), care poate data cam din secolul al VI-lea. *Mechanica* pare să aparțină școlii peripatetice timpurii — probabil lui Straton sau unuia dintre discipolii săi. Acolo se discută despre pîrghie, scripete și balanță și se expun cu succes unele dintre principiile de bază ale staticii — legea vitezelor virtuale, paralelogramul forțelor și legea inerției.

Lucrarea *Probleme,* deși se bazează pe presupoziții aristotelice, prezintă urme considerabile ale unui materialism caracteristic pentru școala peripatetică tîrzie. Lucrarea pare să fi fost compilată probabil nu mai devreme de secolul al V-lea sau al VI-lea, dintr-o colecție variată de probleme matematice, optice, muzicale, fiziologice și medicale — extrase în principal din corpusul teofrastic, dar în mare măsură și din scrierile școlii hipocratice, iar în cîteva cazuri din lucrări aristotelice păstrate. Ea oferă o mărturie interesantă asupra varietății de studii spre care Aristotel și-a îndemnat discipolii. *Problemele muzicale,* care sînt în mare cele mai interesante, constau din două culegeri datate nu mai devreme de 300 î.Cr. și nu mai tîrziu de 100 d.Cr.

De lineis insecabilibus este scrisă în bună parte împotriva lui Xenocrate și probabil nu este după toate evidențele mult mai tîrzie de perioada vieții sale. Învățătura ei se aseamănă cu cea a lui Teofrast, căruia Simplicius i-a și atribuit-o; Straton a fost și el sugerat drept autorul ei. *Ventorum situs* e un extras dintr-un tratat *De signis* de obicei atribuit lui Teofrast și aparținînd perioadei vieții sale. *De Xenophane, Zenone, Gorgia* (mai precis *De Melisso, Xenophane, Gorgia*) se bazează probabil pe tratate autentice aristotelice, dar e de fapt lucrarea unui eclectic din primul secol d.Cr.

Cea mai timpurie referire pe care o avem la *Metafizică* cu acest nume o găsim la Nicolaos din Damasc. Întrucît numele apare constant începînd cu el, putem presupune cu suficientă certitudine că el se datorează muncii editoriale a contemporanului său mai în vîrstă Andronicos și că desemna pur și simplu tratatele ce se găseau după lucrările fizice în ediția Andronicos. Catalogul operelor aristotelice al lui Hesychios menționează o *Metafizică* în zece cărți. Aceasta era probabil *Metafizica* noastră cu omisiunea (1) Cărții α,

al cărei nume ne arată că a fost introdusă în *Metafizică* doar atunci cînd numerotarea originară a fost completă. Această carte e o introducere nu la metafizică ci la fizică sau la o filozofie teoretică în general. Ea are un caracter aristotelic, dar o tradiție antică i-o atribuie lui Pasicles, nepotul lui Eudemos[41], iar această desemnare e mult mai aproape de-a fi corectă decît ar fi cea la adresa unei persoane mai bine cunoscute. *Metafizica* în 10 cărți excludea în mod cert (2) Cartea Δ, care apare separat în lista lui Hesychios ca fiind cartea *Despre sensurile multiple ale cuvintelor*, și (3) cartea K, a cărei primă parte e doar o versiune prescurtată a cărților B Γ E iar partea ultimă o serie de extrase din *Fizica* II, III, și V. Gramatica din Cartea K e în anumite privințe nearistotelică[42] și reprezintă cu destulă certitudine notițele unui elev.[43] În sfîrșit, *Metafizica* în 10 cărți exclude probabil (4) Cartea Λ, care nu face referire la nici una din cărțile celelalte și formează un tratat separat despre Cauza Primă (cu o descriere preliminară a substanței fizice).

Cele mai vechi părți ale *Metafizicii* sînt probabil A, Δ, K (prima parte), Λ, N; K a fost mai tîrziu înlocuită de B, Γ, E ; M (o versiune tîrzie și foarte diferită a lui N) a fost așezată înaintea lui N; iar A, B, Γ, E, Z, H, Θ, I, M, N au fost elaborate ca un întreg închegat, fiind legate între ele prin trimiteri încrucișate, care ar putea fi chiar ale lui Aristotel.

Urmează un grup de tratate etice, *Etica Nicomahică, Magna moralia* și *Etica Eudemică*. Mulți cercetători au bănuit că *Etica Eudemică* ar fi o lucrare tîrzie, scrisă de elevul lui Aristotel, Eudemos; dar explicația cea mai naturală a titlurilor *Eticilor Nicomahică* și *Eudemică* este că aceste lucrări sînt ediții ale celor două cursuri aristotelice îngrijite de Nicomahos și respectiv Eudemos.[44] Cel mai amănunțit cercetător al gramaticii[45] lui Aristotel a ajuns la concluzia că gramatica *Eticii Eudemice* este cea a lui Aristotel. Recent, a mai fost evidențiat faptul că această lucrare se află pe linia dezvoltării gîndirii de la *Protrepticus* la *Etica Nicomahică*.[46] Este probabil ca ea să fie o lucrare timpurie datînd, asemenea părților timpurii din *Metafizica*, din perioada șederii lui Aristotel la Assos, între anii 348 și 345. O problemă ce a stîrnit curiozitatea și ingeniozitatea multor cercetători apare datorită faptului că la sfîrșitul cărții a treia din *Etica Eudemică* (răspunzînd celei de-a patra din *Etica Nicomahică*) manuscrisele arată că următoarele trei cărți sînt identice cu următoarele trei ale *Eticii Nicomahice* și se trece imediat la ceea ce ei numesc cartea a șaptea. Aparțin aceste trei cărți *Eticii Nicomahice* sau celei *Eudemice* sau parțial uneia și parțial alteia? Au existat vreodată două tratate asupra subiectului sau versiunea pe care o avem este singura care a existat vreodată? Aproape orice variantă de răspuns posibil a fost dată ambelor întrebări, iar cîteva dintre ele au avut parte de argumente ispititoare; părerile rămîn împărțite cu privire la acest subiect. Majoritatea paralelelor și referințelor între aceste cărți și alte cărți din cadrul celor două tratate poate fi regăsită în egală măsură și la altele. Următoarelor probleme nu li s-a acordat totuși atenția cuvenită: (1) Cel mai vechi catalog (cel al lui Diogenes Laertios) se referă doar la o singură *Etică*, căreia îi atribuie cinci cărți; aceasta poate fi

doar *Etica Eudemică* din care lipsesc cărțile nesigure. Următorul catalog conține și el doar o singură *Etică*; ei îi sînt atribuite zece cărți; aceasta poate fi doar *Etica Nicomahică* împreună cu cărțile nesigure. Dacă, după cum se presupune în mod obișnuit, ambele liste stau sub autoritatea lui Hermippos, par a fi cărțile nesigure atribuite în jurul anului 200 î.Cr. *Eticii Nicomahice* și nu celei *Eudemice*. (2) Anumite particularități gramaticale au fost observate în *Etica Eudemică*, care nu apar în cărțile supuse disputei.[47]

Aceste cărți aparțin probabil *Eticii Nicomahice*. *Etica Eudemică* a avut probabil odată o secțiune proprie corespunzătoare. Căci (1) există referințe în *Etica Eudemică* care par să implice o tratare diferită a materialului central celor trei cărți, și (2) *Magna moralia*, care urmărește foarte strîns tematica *Eticii Eudemice*, introduce în secțiunea respectivă un material ce nu e de găsit în cele trei cărți care ne-au parvenit. *Magna moralia* datează după toate aparențele de la începutul secolului al III-lea î.Cr.; ea conține urme ale doctrinei teofrastice, iar limbajul ei e în anumite privințe unul tîrziu.[48] *De virtutibus et vitiis* este o încercare, datînd probabil din primul secol înainte sau după Cristos, de a reconcilia etica peripatetică cu cea platoniciană.

Politica este o lucrare atibuită în mod cert lui Aristotel. A existat o dispută aprigă cu privire la ordinea „adevărată" a acestor cărți. În mod real, ele constau însă dintr-un număr de eseuri originale, independente, care n-au fost elaborate pe deplin într-o structură unitară.[49]

Din lucrarea *Oeconomica*, prima carte este un tratat bazat pe prima carte a *Politicii* și pe lucrarea lui Xenofon *Oeconomicus*, și este probabil scrisă de Teofrast sau de un alt peripatetic din prima sau a doua generație. A doua carte, o compilație de întîmplări istorice ce ilustrează diferite stratageme financiare, datează probabil din jurul anului 300 î.Cr. A treia carte ce există doar în traducere latină ar putea fi identică cu *Drepturile soțului și ale soției* menționată în catalogul lui Hesychios, dar ea nu e o lucrare aristotelică. E considerată a fi parțial lucrarea unui peripatetic ce a trăit în anii 250 și 30 î.Cr., și parțial a unui stoic ce a trăit în perioada 100 și 400 d.Cr.

Retorica este, în privința primelor sale două cărți, cu certitudine o lucrare aristotelică. A treia carte a fost într-o vreme suspectată, însă autenticitatea sa a fost în mod suficient demonstrată.[50] *Rhetorica ad Alexandrum* i-a fost atribuită de unii cercetători contemporanului lui Aristotel din prima perioadă a vieții sale, Anaximene din Lampsacos, dar ea conține elemente de doctrină aristotelică și datează probabil de la începutul secolului al III-lea î.Cr.[51] Corpusul se încheie cu lucrarea autentică dar fragmentară a *Poeticii*. Dintre lucrările pierdute nici una nu e mai regretabilă decît descrierea *Constituțiilor* a 158 de state grecești. O întîmplare fericită a adus la lumină în Egipt, în 1890, un papirus ce conținea primele din aceste scrieri, *Constituția Atenei*.

Toate lucrările păstrate sau aproape toate se consideră în general că aparțin perioadei în care Aristotel s-a aflat la conducerea Lyceum-ului, iar întrebarea care apare în mod natural este care e relația între lucrările sale scrise și învățăturile sale orale. S-a sugerat deseori că starea brută și nefinisată a

multora dintre lucrările sale, repetițiile și digresiunile se datorează faptului că ele nu erau lucrări destinate publicării, ci doar note de lectură ale lui Aristotel sau notițe ale elevilor săi. Ultima ipoteză este înlăturată din multiple considerații. Este greu de acceptat că din notițele elevilor ar fi rezultat o producție atît de coerentă și inteligibilă ca lucrările avute în vedere sau că notițele diferiților elevi (căci n-am putea presupune cu ușurință că a existat doar un singur discipol responsabil de scrierea întregului corpus) ar prezenta o astfel de uniformitate în stil.[52] Nici nu e posibil să considerăm lucrările aristotelice ca fiind doar note personale de lectură ale lui Aristotel. O parte dintr-o carte prezintă în mod cert o asemenea caracteristică[53] și e probabil ca și altele, în care concizia e dusă pînă în pragul obscurității[54], să aibă o origine similară.[55] Dar majoritatea lucrărilor nu este de felul acesta. Ele prezintă o plenitudine a expresiei și o atenție specială acordată formei literare, incompatibile cu faptul de a fi fost doar un simplu memorandum al discursurilor. Două fragmente sînt citate ca fiind cele ce constituie dovada faptului că Aristotel se adresa unor ascultători și nu unor cititori; dar nici unul dintre ele nu e convingător.[56] Nu poate exista îndoială însă asupra legăturii strînse a majorității lucrărilor scrise cu învățămîntul oral din Lyceum.[57] Aristotel *ar fi putut* așterne în scris aceste discursuri înainte de a le fi susținut, iar lucrările scrise ar putea reprezenta discursurile sale în acest fel; dar pare probabil ca el să-și fi susținut cursurile mult mai liber decît în acest mod și ca aceste cărți să fi fost fixate în scris ulterior de către el ca însemnări pentru a-i ajuta pe cei ce nu au participat la cursuri și în maniera de-a avea o înregistrare mai exactă a concepțiilor sale decît ar fi putut-o oferi doar memoria sa și notițele elevilor săi. Repetițiile și ușoarele neconcordanțe ale concepției, care au fost observate în opera lui, trebuie explicate prin faptul că el nu trata un subiect o dată pentru totdeauna, ci revenea la el de mai multe ori. Editarea neîngrijită a păstrat deseori, prin dorința de a nu sacrifica nimic din scrierea maestrului, versiuni duble sau triple ale tratării aceluiași subiect.

Legătura probabilă a majorității lucrărilor păstrate cu a doua ședere a lui Aristotel la Atena (*c*.335–323) e în întregime confirmată de asemenea note temporale ce pot fi detectate chiar în lucrările sale. Trimiterile ocazionale — la drumul dintre Atena și Teba, la călătoria pe mare spre Aegina, la festivitățile dionisiace și la Targelia, la iscusința de a folosi vocea actorului Teodorus[58] — presupun prezența unei audiențe ateniene. Observațiile asupra poziției constelației Corona corespund latitudinii Atenei mult mai bine decît celei a orașului Pella.[59] A doua perioadă a șederii lui Aristotel la Atena este sugerată mai bine decît prima prin referințe ocazionale la Lyceum însuși.[60] Referințele la evenimente istorice indică același lucru. În *Meteorologica* Aristotel face referire la demnitatea de arhonte a lui Nicomah (341).[61] *Politica* pomenește de uciderea lui Filip (336)[62]; *Retorica* face referire la evenimente dintre anii 338–336;[63] *Constituția Atenei* nu putea fi concepută mai devreme de anul 329–328.[64] Teoriile astronomice ale lui Callippos, la care se face referire în *Metafizica Λ*-, pot

[illegible] datate înainte de perioada 330–325. Pe de altă parte, în [illegible] 371a31 referirea la incendierea templului de la Efes (356), [illegible] 1312 b10, la expulzarea lui Dionysios al II-lea din Siracuza [illegible] Dion (357–356) se face ca și cum ele s-ar fi întîmplat νῦν [acum, [illegible] se deduce că aceste lucrări au fost probabil *începute* în timpul [illegible] șederi a lui Aristotel la Atena.

[illegible] ne întrebăm în ce ordine ar fi cel mai probabil din punct de vedere [illegible] ca Aristotel să-și fi scris lucrările, răspunsul trebuie să fie acela că [illegible] sale ar trebui să reflecte o presupusă încetare progresivă a influenței [illegible] iene. Acceptînd acest lucru ca principiu director și folosindu-ne de [illegible] indicații minore temporale pe care le avem la îndemînă, am putea [illegible] el a început prin a scrie dialoguri după modelul platonician, dar că [illegible] dintre aceste dialoguri opoziția sa față de „separația“ formelor de [illegible] sensibile se face simțită. Dialogurile aparțin în principiu perioadei [illegible] a fost membru al Academiei. Perioadei șederii lui în Troad, în Lesbos [illegible] Macedonia îi aparțin formele cele mai timpurii ale acelor lucrări [illegible] care sînt în mare măsură platoniciene în spirit — *Organonul*[65], *Fizica, [illegible] De generatione et corruptione*, a treia carte din *De anima*, *Etica [illegible]*, cele mai vechi părți ale *Metafizicii* și *Politicii*[66]; la acestea trebuie [illegible] să adăugăm cele mai vechi părți din *Historia animalium*. Celei de-a [illegible] perioade ateniene îi aparține restul lucrărilor sale de cercetare — *Meteo-[illegible]*, lucrările asupra biologiei și psihologiei, culegerea *Constituțiilor* și [illegible] mari cercetări istorice despre care știm prea puțin în afara numelor. [illegible] perioade îi aparțin de asemenea *Etica Nicomahică*, *Poetica, Retorica* [illegible] completarea și elaborarea operelor ce ni s-au păstrat și au fost începute în [illegible] de mijloc.[67] Am putea spune că mișcarea generală a fost de la o [illegible] de problemele acestei lumi către un interes acut față de faptele con-[illegible], atît cele istorice cît și cele naturale, și către convingerea că „forma“ și [illegible] acestei lumi nu pot fi găsite separat de ea, ci inserate în „materia“ ei.

Note

1 Autoritatea principală pentru viața lui Aristotel este Diogenes Laertios (prima parte a secolului al III-lea d.Cr.). Unele informații le găsim în Prima Scrisoare a lui Dionysios din Halicarnas (30–8 î.Cr.) către Ammeos. Celelalte biografii antice sînt neoplatoniciene sau bizantine. Cronologia lui Diogenes se bazează pe autoritatea lui Apolodor din Atena (144 î.Cr.).

2 De către Bernays și W. von Humboldt.

3 Cf. Wilamowitz-Möllendorff, *Aristoteles und Athen*, I. 311.

4 *Anatom. Administr.* ii. I, vol. ii. 280 K.

5 De exemplu *Met.* 990b16.

6 *E. N.* 1096a11–17. Cf. *Pol.* 1265a10–12.

7 De exemplu în *De caelo*, I., II.; *P. A.*, I.; *Met.* Λ.; *E. N.*, X.; *Pol.* VII, VIII.

8 *Met.* 992a32.

9 Alte locuri menționate sînt Antandria, Arginusae, Lectum, Pordoselene. Proconnesus, Scamander, Sigeum, Xantus, Hellespontul, Propontisul. Cf. Thompson, trad. *Hist. An.*, p. vii.; id., *Aristotle as a Biologist*, 12.

10 12.18 ș. urm.

11 În testamentul său el a lăsat toate afacerile în seama lui Antipater; dar acesta pare să fi fost doar procedeul comun pentru a invoca protecție legală.

12 Platon, *Euthyph.* 2a; *Lysis,* 203a; *Euthyd.* 271a.

13 În testamentul lui Teofrast, Diog. Laert. V51, citim despre τὸ μουσεῖον și τὸ ἱερόν (probabil altarele Muzelor și ale lui Apolo), și despre o στοά sau *loggia* mare și una mică.

14 De aici numele de peripatetici.

15 În *J.of P.* XXXV. 191–203, prof. Henry Jackson a reconstruit, plecînd de la lucrările lui Aristotel, unele caracteristici interesante ale sălii în care-și ținea discursurile și ale unor discursuri.

16 Blakesley, *Life of Arist.* 63.

17 *Soph. El.* 183b34–184b3.

18 Ps.-Ammonios, *Aristotelis Vita.*

19 F. Studniczka în *Ein Bildnis des Arist.* (Leipzig, 1908).

20 Nu se poate baza cu certitudine pe lista expusă de Andronicos (începutul secolului I î.Cr.), din moment ce omite multe dintre operele prezente ce corespund canonului lui Andronicos; nici nu se poate pretinde a fi un adaos al acestei liste, din moment ce conține mai multe lucrări prezente deja.

21 *Acad.* 2. 38. 119.

22 10. 1. 83.

23 S-a discutat mult dacă acesta a fost dialog sau scriere continuă. Balanța argumentării înclină în favoarea ultimului punct de vedere.

24 Aceste culegeri de material erau uneori realizate de Aristotel în colaborare; o inscripție delfică arată că o listă a învingătorilor la jocurile pitice era opera comună a lui Aristotel și a nepotului său Calistenes.

25 De exemplu nr. 31, 32, 53, 57–60 (Rose, *Aristotelis Fragmenta,* 1886), probabil fac referire la părți din *Topice*, iar nr. 36 la *Met. Δ.*

26 Aceasta e foarte bine evidențiat de Jaeger în *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (148–163), care e cea mai bună abordare a modului de producere a lucrărilor aristotelice.

27 Partsch a realizat un studiu bun asupra originii aristotelice a cărții *Despre creșterea Nilului (Des Aristoteles Buch « Über das Steigen des Nil »,* Leipzig, 1909).

28 Cu excepția unui critic anonim care face referința după cîte se pare în *Schol.* 33a28 ș. urm. (în ed. Berlin a lui Aristotel, vol. 4).

29 Aceasta pare să fie implicată prin respingerea sa a postpredicamentelor, *Schol.* 81a27 ș. urm. Ammonios (*Schol.* 28a40) afirmă că Teofrast și Eudemos au scris *Categoriile* prin imitarea lucrărilor lui Aristotel.

30 Cea mai recentă prezentare a lor este a lui E. Dupréel în *Arch. f. Gesch. d. Phil.* XXII. 230–251. El atrage atenția cu îndreptățire asupra stilului arid, dogmatic al cărții, care e foarte diferit de metoda obișnuită aristotelică de a înainta prin discutarea liberă a dificultăților. Aș fi înclinat să atribui această caracteristică (pe care o găsim de asemenea și în *De interpretatione* și în mari părți din *Analitica primă*) faptului că logica este în viziunea lui Aristotel un studiu preliminar științei și filozofiei. Cărțile ce se adresează studenților mai puțin avansați sînt mai dogmatice în tonalitate.

1 O evidență detaliată asupra gramaticii la Aristotel și la lucrările pseudoaristotelice poate fi găsită la Eucken, *De Aristotelis Dicendi Ratione* și *Über den Sprachgebrauch des Aristoteles* (în privința folosirii particulelor, respectiv a prepozițiilor).

2 *Schol.* 97a20.

3 *De Int.* 16a8.

4 *Schol.* 97a13.

5 Autenticitatea cărții susținută în mod elaborat și cu succes de H. Maier în *Arch. f. Gesch. d. Phil.* XIII. 23–71. El sugerează ca referința de la 16a8 să fie transferată la 16a13 și pusă în legătură cu *De An.* III. 6.

6 Cu posibila excepție a Cărții a V-a.

7 Probabil strînse de un elev, cf. Eucken, *De Ar. dic. rat.* II.

8 Un critic i-a atribuit-o recent lui Straton.

9 703a10. Farquharson a indicat în traducerea sa alte lucrări la care s-ar face trimitere.

10 Eucken nu a găsit nimic nearistotelic în gramatica sa.

11 *Schol.* 589a41.

12 Eucken, *De Ar. dic. rat.* 10, 11.

13 Alexandru comentează doar prima parte.

14 Alexandru ne spune (*Schol.* 760b20) că *Metafizica* a fost, de asemenea, editată de Eudemos. Cf. Asclepios (*Schol.* 519b38).

15 Eucken.

16 Jaeger, *Arist.* 237–270; cf. Case în *Enc. Brit.*11 II. 512–515.

17 Cf. Eucken, *De Ar. dic. rat.* 9, 34; *Sprachgeb. des Ar.* 10. Aceste particularități i se pot datora lui Eudemos.

18 Părerea lui von Arnim (cf. p. 294 *infra*) însă, conform căreia el este cel mai vechi dintre cele trei tratate etice, merită o atenție mai mare.

19 Cf. pp. 28, 227 ș. urm.

20 Diels a arătat (*Abh. d. preuss. Akad.* 1886) că a treia carte a fost la origine un tratat separat, probabil περὶ λέξεως care figurează în lista lui Diogenes.

21 Dl Case argumentează în *Enc.Brit.11*, II. 515 ș. urm. că este o lucrare autentică, mai veche decît *Retorica*. El reușește să arate că dacă este anterioară *Retoricii* ea trebuie să fie o lucrare a lui Aristotel și prin urmare nu poate fi a lui Anaximene. Limbajul ei însă aparține după toate aparențele unei perioade ulterioare celei aristotelice.

22 *Phys.* VII., *Met.* *α*, *K* nu e imposibil să fie notițe ale elevilor săi.

23 *Met.* Λ. 1–5, care conține doar o singură referință la o altă lucrare și în care apare de două ori (1069b35, 1070a4) expresia μετὰ ταῦτα ὅτι „următorul lucru care trebuie făcut este acela că". Cf. *An. Pr.* 24a10–15.

24 De exemplu *De An.* III.

25 Prof. H. Jackson a scos în evidență în *J. of P.* XXXV. 196–200 prezența în lucrările lui Aristotel a multor metode obișnuite folosite de vorbitori.

26 (a) *Soph. El.* 184b3–8. πάντων ὑμῶν ἢ τῶν ἠκροαμένων face distincția dintre cei ce urmează cursul și un cerc mai larg — la prima vedere cititori (cf. θεασαμένοις ὑμῖν). (b) *E. N.* 1104b18 ὡς καὶ πρῴην εἴπομεν. Dar πρῴην poate desemna atît „puțin mai în urmă" cît și „alaltăieri". *Etica*, dintre toate lucrările, conține cele mai frecvente referiri la ascultători (1095a2 ș. urm., 12, b4, 1147b9, 1179b25).

27 *Fizica* e intitulată în MSS. „Curs de Fizică", iar *Politica* a fost într-o perioadă numită „Curs de Politică".

28 *Phys.* 202b13; *Met.* Δ.1015a25, 1025a25, 1023b10; *Rhet.* 1404b22. Cf. *Pol.* 1336b28, *Poet.* 1448a31.

29 *Meteor.* 362b9. Există însă motive de îndoială aupra autenticității acestui fragment.

60 *Cat.* 2a1; *Phys.* 219b21; *Rhet.* 1385a28. Asocierea Lyceum-ului cu *agora* în primele două pasaje ne reamintește faptul că acestea două erau locurile favorite ale lui Socrate. Alegerea lor ca instanțe în discurs poate cu ușurință fi anterioară întemeierii școlii aristotelice.

61 345a1.

62 1311b1.

63 1397b31, 1399b12.

64 Vezi cap. 54. 7.

65 *Topicele* ar fi putut fi compuse în ordinea următoare: II-VII 2, VII 3–5, I, VIII. Astfel consideră H. Maier în *Syllogistik des A.* II. 2. 78, n. 3. Partea principală a lucrării, II-VII, se mișcă în mare parte în interiorul cercului platonician de idei. F. Solmsen a susținut în *Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* că Aristotel a elaborat întîi (în *Topice*) o logică a dialecticii, apoi (în *Analitica secundă*) o logică a științei și, în final, (în *Analitica primă*) o logică formală aplicabilă atît științei cît și dialecticii. Cf. J. L. Stocks în *Class. Qu.* XXVII (1933). 115–24. Această perspectivă e din mai multe puncte de vedere atrăgătoare, dar nu a fost pînă acum suficient examinată pentru a conchide asupra adevărului ei. Dacă *Analitica secundă* ar fi fost scrisă înaintea celei *prime*, ea trebuie să fi fost puternic retușată ulterior. H. Maier pledează în *Arch. f. Gesch. d. Phil.* XIII 23–72 în favoarea acestei viziuni conform căreia *De interpretatione* este cea mai tîrzie dintre lucrările ce s-au păstrat și a fost lăsată neterminată de Aristotel. Dar Case a evidențiat faptul că analiza judecății e mult mai primitivă în *De Int.* decît în *Analitica primă* și mult mai asemănătoare cu cea din Pl. *Soph.* 261e ș. urm.

66 Au existat dispute recente asupra vechimii comparate a cărților din *Politica.* Protagoniștii au fost Jaeger (*Aristoteles*, cap. 6) și H. von Arnim (*Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*). Jaeger a susținut ordinea III, II, VII, VIII; IV, V, VI; I; von Arnim pe cea I, III; IV, V; VI; II; VII, VIII. Există, de asemenea, dispute între B. Hochmiller (în *Opuscula Philologa*, 1928), care îl urmează pe von Arnim, și între A. Mansion (în *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, XXIX [1927] 451–63), J.L. Stocks în *Class. Qu.* XXI (1927) 177–87), E. Barker (în *Class. Rev.* XLV [1931] 162–72), A. Rosenberg (*Rh. Mus.* LXXXII [1933] 338–61) și W. Siegfried (în *Philol.* LXXXVIII [1933] 362–91), care îl urmează pe Jaeger. Un studiu asupra acestor dispute m-a determinat să constat că prioritatea cărților VII, VIII față de IV, V, VI a fost evidențiată; dar relația celor trei tratate separate în cărțile I, II, III cu celelalte cărți rămîne îndoielnică. Problema e mult prea complicată spre a fi abordată aici. Cf. pp. 227 ș. urm.

67 Argumentul extrem de inteligent al lui Jaeger din *Aristoteles* ce își susține ordonarea propusă mi se pare convingător.

LOGICA

Potrivit lui Aristotel[1], științele se împart în: teoretice, practice și productive[2]; scopul imediat al fiecăreia dintre ele este de a cunoaște, dar scopurile lor ultime sînt cunoașterea, respectiv îndrumarea acțiunii și crearea de obiecte utile sau frumoase. Dacă logica s-ar înscrie în această clasificare, ea ar trebui să fie inclusă printre științele teoretice; dar singurele științe teoretice sînt matematica, fizica, teologia sau metafizica[3], iar logica nu poate fi încadrată în nici una dintre acestea. De fapt ea nu este, conform lui Aristotel, o știință a substanței[4], ci o parte a culturii generale, pe care oricine trebuie să o parcurgă înainte de a studia orice știință și care, ea singură, îi va permite să știe care tipuri de propoziții reclamă o demonstrație și ce fel de demonstrație ar trebui să le ceară.[5] O concepție similară justifică aplicarea cuvîntului *Organon* sau *instrument* (al științei) doctrinei logice[6] și, în cele din urmă[7], ansamblului operelor logice ale lui Aristotel.

Denumirea de *logică* îi era necunoscută lui Aristotel, neputînd fi confirmată istoric înaintea perioadei în care a trăit Cicero. Chiar și atunci, termenul *logica* nu desemna atît logica, cît dialectica, iar Alexandru este primul scriitor ce folosește λογική în sensul de logică. Denumirea dată de Aristotel acestei ramuri a cunoașterii, sau cel puțin studiului raționamentului, este cea de „analitică". În primul rînd, ea se referă la analiza raționamentului prin figuri ale silogismului[8], dar probabil ar trebui extinsă pentru a include și analiza silogismului prin propoziții și a propoziției prin termeni.

Tratatele logice se divid în trei părți principale: — (1) *Analitica primă*, în care Aristotel caută să dezvăluie structura considerată comună oricărui raționament — silogismul — și să expună varietățile sale formale, independente de natura subiectului cu care se ocupă. Aceasta poate fi denumită în mod just o logică formală sau o logică a consistenței. (2) *Analitica secundă*, în care se discută în continuare caracteristicile pe care raționamentul trebuie să le aibă dacă urmărește să nu fie pur și simplu doar autoconsistent, ci științific în sensul deplin al cuvîntului. Aceasta este, în mod absolut, o logică interesată nu de simpla consistență, ci de adevăr. (3) *Topicele* și

Respingerile sofistice, în care el studiază acele moduri de raționament, corecte din punct de vedere silogistic, dar care nu satisfac una sau mai multe din condițiile gîndirii științifice. *Categoriile* și *Despre interpretare*, în care se studiază, în general, termenul și respectiv propoziția, pot fi considerate preliminare.

Deși Aristotel nu discută problema în mod explicit, îi este clară diferența dintre logică și alte moduri de investigație cu care ea a fost uneori identificată sau confundată — gramatica, psihologia, metafizica. Pentru el, logica nu este un studiu al cuvintelor, ci al gîndirii, pentru care cuvintele sînt semne; un studiu al gîndirii nu prin referință la istoria ei naturală, ci la succesul sau eșecul ei în atingerea adevărului; un studiu al gîndirii, cea care nu constituie natura lucrurilor, ci înțelege natura lucrurilor.

Termenii

Categoriile încep printr-o considerare a circumstanțelor lingvistice, așa cum ar trebui să înceapă de fapt întreaga logică; aici se disting „rostirile spuse fără legătură“[9] de „rostirile spuse pe bază de legătură“, de exemplu cuvinte și expresii ca „om“, „fuge“, „în Lyceum“ de afirmații ca „omul fuge“. Despre „cuvintele fără legătură“ se spune[10] că desemnează unul sau altul dintre următoarele lucruri:

Substanța (de exemplu, „om“).
Cantitatea (de exemplu, „de doi coți lungime“).
Calitatea (de exemplu, „alb“).
Relația (de exemplu, „dublu“).
Locul (de exemplu, „în Lyceum“).
Momentul (de exemplu, „ieri“).
Starea (de exemplu, „stă“).
Posesia (de exemplu, „este încălțat“).
Acțiunea (de exemplu, „taie“).
Pasiunea[11] (de exemplu, „e tăiat“).

Aceste categorii (unele, sau chiar toate) apar în aproape fiecare lucrare aristotelică, iar doctrina este pretutindeni tratată ca ceva gata stabilit. În ceea ce privește numărul categoriilor, Aristotel nu se străduiește să fie consecvent cu el însuși. Starea și posesia mai apar doar o singură dată, într-o altă lucrare presupusă timpurie[12], iar celelalte opt categorii sînt citate altă dată ca formînd o listă completă[13], ca și cum Aristotel ar fi ajuns mai tîrziu la concluzia că starea și posesia nu sînt noțiuni ultime, neanalizabile.

Au existat multe controverse cu privire la semnificația doctrinei, datorate în mare măsură faptului că nicăieri în opera aristotelică ea nu ne este înfățișată în plin proces de elaborare. Trendelenburg susține că distincțiile dintre categorii sînt derivate din distincții gramaticale. Este ușor de

observat că studiul formelor limbii a fost una dintre principalele linii conducătoare în formularea doctrinei; de exemplu, corelativele se disting de alte termeni prin faptul că numele din cadrul lor se acordă cu un cuvînt la genitiv sau dativ.[14] Aristotel nu dispunea însă de o listă a părților de vorbire pe care să-și poată întemeia lista categoriilor; singurele părți de vorbire pe care el le admite ca atare sînt numele (substantivul) și verbul.[15] Doctrina categoriilor unifică lucruri pe care gramatica le separă[16] și separă lucruri pe care gramatica le ia în considerare împreună.

Pe de altă parte, s-a insistat[17] asupra faptului că doctrina categoriilor s-a dezvoltat în cadrul Academiei și că ea doar a fost preluată de Aristotel; în acest sens, nu există nici o dovadă reală. Categoriile par să aibă puține lucruri în comun, atît cu „genurile supreme" din *Sofistul*[18] — ființa, identitatea, diferența, repausul, mișcarea —, cît și cu „părțile comune" din *Theaitetos*[19] — asemănare și neasemănare, existență și nonexistență, identitate și alteritate, par și impar, unitate și număr. Ceea ce îi datorează mai degrabă Aristotel lui Platon este acceptarea noțiunilor abstracte de substanță, calitate, cantitate, relație, activitate și pasivitate. Aluziile la ele sînt doar întîmplătoare la Platon; el nu le corelează niciodată în mod sistematic. Dar acceptarea lor ca aspecte generale ale realității trebuie să fi ajutat considerabil gîndirea aristotelică.

Este foarte probabil ca doctrina să se fi născut ca o încercare de a rezolva anumite dificultăți legate de predicație ce au preocupat școala megarică și pe alți gînditori timpurii.[20] Se pare că obiectivul lui Aristotel a fost acela de a clarifica problema, distingînd principalele tipuri de înțeles[21] ale cuvintelor și expresiilor ce se pot combina pentru a alcătui o propoziție. Realizînd acest lucru, el a ajuns la cea mai veche clasificare cunoscută a tipurilor principale de entitate implicate în structura realității.

De ce sînt ele numite categorii? Înțelesul obișnuit al cuvîntului κατηγορία este cel de „predicat", dar prima categorie are ca elemente primare substanțe individuale care, conform doctrinei lui Aristotel, nu sînt niciodată predicate propriu-zise, ci întotdeauna subiecte. De aceea, s-a crezut uneori că substanțele primare nu se potrivesc la drept vorbind cu doctrina categoriilor, dar nu aceasta e situația aici. Într-adevăr, „Socrate" nu este, conform principiilor aristotelice, un predicat adecvat; dacă ne întrebăm însă ce este Socrate, răspunsul fundamental, adică cel mai general, este „o substanță", la fel ca atunci cînd, întrebînd ce este „roșu", răspunsul de bază este: „o calitate". Categoriile constituie o listă a celor mai cuprinzătoare predicate predicabile esențialmente asupra diferitelor entități denominabile; cu alte cuvinte, ne spun ce fel de entități sînt acestea în esența lor.

Categoria primară este cea a substanței — substratul presupus de toate celelalte. În privința substanței, Aristotel distinge[22] (1) substanța primă, „care nu se spune despre nici un subiect și nici nu este într-un subiect", de exemplu, oamenii sau caii individuali și (2), substanțele secunde, adică

speciile și genurile în care substanțele prime sînt incluse; acestea sînt „spuse despre un subiect, dar nu sînt într-un subiect". Expresia „spuse despre un subiect" se referă la relația universalului cu particularul, iar „într-un subiect" la relația unui atribut cu posesorul său. Toate categoriile, cu excepția substanței, sînt „prezente într-un subiect"; unele lucruri aflate în ele, de exemplu cunoașterea, sînt totodată „spuse și despre un subiect"; altele, ca de exemplu un aspect particular al cunoașterii gramaticale, nu sînt.[23] Astfel, distincția între prim și secund (adică dintre individual și universal) ar fi putut fi trasată la fel de bine și în cazul celorlalte categorii, ca și în cel a substanței; dar Aristotel nu o face explicit.

Primatul substanțelor individuale este unul dintre cele mai stabile repere din gîndirea lui Aristotel, punctul în care el se abate cel mai vădit de la doctrina platoniciană. În timp ce substanța primă este pentru el cel mai real lucru, substanța secundă, și în particular *infima species*, constituie punctul central al logicii sale. Căci logica este studiul gîndirii, iar ceea ce conține individualul dincolo și mai presus de natura sa specifică se datorează materiei particulare în care este inclus și, astfel, scapă gîndirii. În măsura în care pot fi cunoscute, elementele unei *infima species* sînt identice, astfel că doar proprietățile care decurg din natura lor specifică pot fi înțelese de știință.

Restul părții *Categoriilor*[24], socotită cert autentică, evidențiază prin comparație caracteristicile substanței și ale celorlalte categorii mai importante. Principalele trăsături ale substanței sînt: (1) ea nu este „într-un subiect"; (2) este predicabilă în mod neambiguu (ceea ce este adevărat numai pentru substanța secundă); (3) este individuală (ceea ce este adevărat doar pentru substanța primă); (4) nu are contrariu și nici grade; (5) admite atribute contrare. Celelalte categorii sînt luate în considerare în funcție de posesia sau de lipsa acestor trăsături; numai ultima caracteristică este considerată adevărată în cazul tuturor substanțelor și doar pentru ele.

Ne vom întoarce acum la părerea lui Aristotel despre actul prin care înțelesurile „cuvintelor fără legătură" sînt înfățișate minții[25] — *apprehensio simplex* din logica tîrzie. El o distinge explicit de judecată. Este un fel de contact al minții cu obiectul ei.[26] Această comparație ne trimite la psihologia aristotelică a percepției. Aici el distinge între (1) sesizarea calităților perceptibile proprii fiecărui simț — culoare, sunet etc. și (2) sesizarea „calităților perceptibile comune", asemenea mărimii și formei, și a celor concomitente (ca atunci cînd vederea unui obiect dă sugestii asupra calităților lui palpabile). Primul gen de înțelegere este infailibil, iar al doilea failibil. Se spune că înțelegerea sensului termenilor, asemenea primului gen de percepție, este infailibilă; ea nu este nici adevărată și nici falsă[27] sau, într-un sens mai larg al termenului de „adevăr", este întotdeauna adevărată.[28] Aristotel spune uneori că înțelegerea tuturor entităților, distinctă fiind de judecata ce le unește, este de un atare tip simplu și direct.[29] În altă parte, el

[illegible] înțelegerea „entităților simple“ ca avînd o astfel de natură.[30] Dar entitățile simple pot avea oricare dintre cele două grade de simplitate. Ele pot fi (1) neanalizabile în termeni de materie și formă (după cum „concav“ de exemplu este neanalizabil în acest sens, dar „cîrn“ nu, atît timp cît el implică un fel particular de materie — nasul)[31]; sau (2) neanalizabile chiar într-un element generic și unul distinctiv. Strict vorbind, doar substanța, calitatea și celelalte categorii sau *summa genera* sînt simple, în sensul mult mai general al cuvîntului.[32] Dacă luăm în serios afirmația lui Aristotel conform căreia sesizarea entităților simple reprezintă înțelegerea simplă, deducem că înțelegerea tuturor celorlalte entități, din moment ce implică acceptarea unei unități dintre formă și materie sau, în ultimă instanță, a unui gen și a unei diferențe, este o judecată implicită, tot așa cum definiția cauzală a unui termen este un silogism implicit.[33] Dar această doctrină nu apare în *Organon*; acolo simpla înțelegere a *oricărei* entități se deosebește de judecată.

Propoziția

Despre interpretare indică o perspectivă intenționat bazată pe „reprezentare“ asupra cunoașterii. Afectele sufletului sînt „cele asemănătoare lucrurilor“.[34] Conform acestei viziuni, judecata nu reprezintă sesizarea legăturilor existente în realitate, ci stabilirea legăturilor (sau, în cazul judecății negative, a diviziunilor) între aceste afecte ale sufletului care sînt numite și „concepte“.[35] În plus, ca urmare a faptului că separarea lui A și B poate fi privită drept legarea lui A de non-B, toate judecățile, atît cele negative, cît și cele afirmative, sînt descrise în *Despre suflet*[36] ca o „legătură între concepte ca și cum conceptele ar fi unul singur“ — ca și cum judecata ar consta în unirea conceptelor care înainte erau dispersate în minte. Aristotel remediază caracterul unilateral al acestei descrieri, adăugînd că judecata poate fi la fel de bine numită separare[37] — analiza ansamblurilor confuze[38] cît și legarea laolaltă, din nou, a elementelor astfel descoperite într-un întreg ordonat al unei judecăți. Atît timp însă cît judecata este descrisă fie ca sinteza, fie ca separarea conceptelor, viziunea de bază asupra adevărului și falsității este că judecata este adevărată atunci cînd ea corelează două concepte A', B' care sînt „asemenea“ cu două elemente asociate ale realității A, B, sau atunci cînd ea „separă“ două concepte ce sînt asemenea cu două elemente disociate ale realității; și că ea este falsă în cele două cazuri opuse. Această viziune simplă asupra adevărului ca fiind o corespondență nu reprezintă totuși cea mai valoroasă concepție a lui Aristotel despre acest subiect. În altă parte, abandonînd complet ideea „conceptelor“ ce se află dispersate în minte și care trebuie unite sau despărțite, el vorbește despre gîndire ca despre ceva direct

implicat în realitate, afirmînd pur și simplu că judecata este adevărată cînd ea stipulează că elementele cu adevărat unite ale realului sînt unite și că cele cu adevărat divizate sînt divizate.[39] A afirma acest lucru înseamnă a stabili într-un anumit sens o viziune a adevărului-corespondență care este însă independentă de ideea conform căreia există o structură mentală ce reproduce în fapt structura realității.

Cît privește propozițiile sau expresiile judecăților în cuvinte, Aristotel pornește de la descompunerea platoniciană a propozițiilor independente (engl. *sentences*) în nume (substantiv) și verb.[40] Apoi stabilește el însuși distincțiile și definițiile. Un nume este „un sunet care are un sens stabilit prin convenție, nu are referință temporală și ale cărui părți luate în sine nu au înțeles".[41] Un verb este acela care, dincolo de faptul că, asemenea numelui, transmite un înțeles definit, are o referință temporală și indică ceva afirmat despre altceva.[42]

Din dorința de a avea denumiri cît mai exacte, Aristotel acceptă, în afară de nume și verbe, ceea ce numește „numele indefinit" și „verbul indefinit" (de exemplu, non-om, nu-suferă) — indefinite deoarece ele pot fi afirmate despre orice fel de lucruri, atît existente cît și nonexistente.[43] În *Despre interpretare*, în care se urmăresc cu un interes deosebit variantele lingvistice posibile ale propoziției, se folosesc pe larg aceste forme, deși Aristotel este conștient de lipsa de importanță a simplei negații în existența spiritului, astfel că în celelalte scrieri logice aceste forme sînt aproape complet ignorate.

Ceea ce îl preocupă cu precădere pe Aristotel în *Despre interpretare* este trasarea opozițiilor posibile între propoziții. El consideră că judecata existențială este forma primară. Înșirăm mai jos toate variantele posibile:

Un om (adică unii) există.
Un om nu există.
Un non-om există.
Un non-om nu există.[44]

(Celelalte variante, obținute prin înlocuirea lui *un* cu *orice*, sînt și ele menționate.) Orice propoziție simplă de forma nume-verb duce la aceleași variante:

Un om merge.
Un om nu merge.
Un non-om merge.
Un non-om nu merge.[45]

Există însă un alt tip de propoziție care conduce la o și mai mare varietate de forme[46]:

Un om este drept.
Un om nu este drept.
Un om este ne-drept.
Un om nu este ne-drept.
Un non-om este drept.

Un non om nu este drept.
Un non om este ne-drept.
Un non-om nu este ne-drept.

Propozițiile de tipul „un om este drept" sînt propoziții în care „*este* e un al treilea termen afirmat suplimentar", „un al treilea nume-sau-verb adăugat celorlalte două". *Un om* și *drept* sînt „lucruri fundamentale" iar *este* e o adăugare".[47] Aristotel se preocupă aici — fără prea mult succes — de noțiunea de copulă. El este conștient de distincția dintre *este*-ul copulativ și cel existențial[48], fără a avea însă o idee prea clară despre relația lor. El observă că divizarea propoziției în substantiv și verb nu este totdeauna suficientă, dar nu face nici o încercare de a descompune toate propozițiile în subiect, predicat și copulă. Aristotel a remarcat că în cele patru propoziții cu subiect și predicat copula nu este un element al propoziției, dar el observă faptul că ea este pur și simplu expresia actului de asertare a unei legături, spre deosebire de elementele realității a căror legătură este afirmată. În *Analitica primă*, care reprezintă forma mai evoluată a gîndirii lui Aristotel, copula apare (așa cum foarte just s-a indicat) complet degajată de predicat. Cînd propozițiile sînt considerate premisele silogismului, care este și punctul de vedere din *Analitica primă*, în fiecare propoziție trebuie izolat un predicat care să poată deveni subiectul unei alte propoziții; în consecință, Aristotel formulează aici toate propozițiile în forma „A este B" sau „B aparține lui A".[49]

Diviziunea formală primară a judecăților este cea în judecăți afirmative și judecăți negative. Afirmația și negația sînt în majoritatea cazurilor tratate ca fiind co-ordonate, dar uneori afirmația este descrisă ca avînd prioritate față de negație.[50] Aristotel nu vrea să spună că ea este psihologic prioritară. Negația nu este respingerea unei afirmații anterioare. Ea este respingerea unei conexiuni sugerate, dar este la fel de adevărat că afirmația este acceptarea unei conexiuni sugerate[51]; ca și acceptarea și evitarea, cele două atitudini sînt puse pe același nivel.[52] Probabil că Aristotel avea trei motive să considere că afirmația este prioritară. (1) Este mai simplă în forma sa lingvistică. (2) O concluzie negativă necesită o premisă afirmativă, pe cînd o concluzie afirmativă nici nu necesită și nici nu poate avea o premisă negativă.[53] (Totuși negația nu poate rămîne pe o bază pur afirmativă; concluzia negativă trebuie să aibă tot o premisă negativă. Și trebuie deci să existe negații ultime nedemonstrabile, nu mai puțin decît afirmații ultime nedemonstrabile, anume acelea care exprimă excluziunea mutuală ale *summa genera* sau ale categoriilor.[54]) (3) Afirmația este prioritară valoric pentru că ea ne oferă informații mai precise despre subiect decît cele date de negație.[55]

Aristotel evită două greșeli pe care logicienii ce i-au urmat le-au făcut adesea. (1) El respinge orice încercare de a reduce negația la afirmație spunînd că „A nu este B" înseamnă într-adevăr că „A este non-B" — ca și cum am putea ocoli negația „negînd întîi și apoi afirmînd ceea ce am

negat."[56] Și (2), el nu admite judecata „infinită" ca specie de judecată alături de cea afirmativă și cea negativă; „A este non-B" este din punctul său de vedere o afirmație cu un predicat ciudat și de un tip lipsit de importanță.[57]

Aristotel împarte judecățile în privința cantității astfel: (1) judecăți despre un universal, care sînt (a) universale: „orice om este alb" sau (b) non-universale: „există un om alb" sau „un om este alb"; — (2) judecăți despre individuale: „Socrate este alb".[58] Cele trei tipuri nu formează o scădere treptată a generalității: judecata non-universală despre un universal este adevărată chiar dacă ar exista, să zicem, un singur om alb. Judecățile despre universale și judecățile despre individuale se referă la tipuri diferite de entități.[59] Doctrina din *Analitica secundă*, în care universalul este gîndit într-o manieră aproape complet non-cantitativă, aici este acceptată tacit. În plus, se consideră că judecata nu ar exprima includerea subiectului în predicat, ci mai degrabă caracterizarea subiectului de către predicat. Predicatului nu i se stabilește niciodată cantitatea; în special atunci cînd urmează să justifice și să pună la punct regulile conversiei[60], Aristotel nu se referă, așa cum procedează logica formală, la distribuirea sau nedistribuirea predicatului. Punctul de vedere asupra judecății ca „includere"[61] este pus în evidență doar atunci cînd[62] Aristotel ajunge la silogism, iar apoi, cînd se trece de la silogism la demonstrație, este din nou abandonat.

În *Analitica primă*[63] găsim o altfel de clasificare a judecăților din punctul de vedere cantitativ. Ele sînt împărțite în universale, particulare și nedeterminate; judecățile nedeterminate sînt cele de tipul „plăcerea nu este o binefacere." „Nedeterminat" pare a fi doar o descriere provizorie a judecăților care sînt fie universale, fie particulare, dar care nu sînt clar exprimate ca atare. Numai dacă ambiguitatea este eliminată, astfel de judecăți au, ca premise ale silogismului, doar valoarea de judecăți particulare; iar *Analitica primă*, care păstrează punctul de vedere silogistic, le tratează așa.[64] Însă o judecată de forma „plăcerea nu este o binefacere" este într-adevăr o propoziție științifică universală de felul celor acceptate în *Analitica secundă*, în care completitudinea cantitativă a subiectului, deși indispensabilă, nu este chestiunea centrală, iar formularea corectă nu este „orice A este B", ci „A ca atare este B".

Se va remarca faptul că în *Analitica primă* nu se recunoaște judecata singulară ca tip separat. În discuția cu privire la figurile silogismului[65], judecata singulară nu apare nici drept premisă, nici drept concluzie. Motivul omisiunii judecății singulare se vădește într-un pasaj[66] în care Aristotel, după ce evidențiază cele trei feluri de entități: individuale, *summa genera* și clasele care includ individuale și care sînt incluse în *summa genera*, adaugă că „discuțiile și cercetările sînt în mare parte despre lucruri de acest ultim tip". În *Despre interpretare*, în care se cercetează judecata în sine, nu se recunoaște judecata singulară ca tip separat; *Analitica primă*, care cercetează

judecățile în ceea ce privește valoarea lor în raționamentul adevărat, are în vedere faptul că raționamentul, atît cel științific, cît și cel dialectic, se referă în mare parte la clase și nu la individuale.

Alături de calitatea și de cantitatea judecăților, Aristotel admite și modalitatea lor. Pornind ca de obicei nu de la distincțiile metafizice, ci de la cele ce se vădesc în folosirea comună a limbajului, el deosebește judecățile „A este B", „A trebuie să fie B" și „A poate să fie B".[67] Însă ultimele două tipuri sînt acceptate imediat ca judecăți de ordin secund. Ele sînt reduse la forma „Faptul că « A este B » este necesar" și „Faptul că « A este B » este posibil" și sînt corelate cu forma „Faptul că « A este B » este adevărat."[68] În noțiunea de posibil sînt incluse două aspecte. Posibilul trebuie să fie ceva ce nu implică nici o consecință imposibilă; dar el trebuie, de asemenea, să fie ceva al cărui contrariu nu este în mod necesar fals.[69] El nu este, așadar, contrazicerea imposibilului: este acel ceva care nu este nici imposibil, nici necesar. În virtutea acestei ultime caracteristici, „A poate să fie B" este convertibilă cu „A ar putea să nu fie B."[70] Unele dintre dificultățile apărute în tratarea aristotelică a noțiunii de posibil se datorează faptului că adeseori Aristotel ignoră acest al doilea aspect al naturii sale. Deci el declară că atît (1) necesarul, cît și (2) non-necesarul și (3) cel capabil-de-existență sînt posibile.[71] Dar, dintre cei trei, primul satisface doar una dintre condițiile pentru care un lucru este posibil: nu este imposibil. (1) El nu satisface condiția a doua și, prin urmare, se poate spune că el este posibil doar într-un sens secundar.[72] Tot astfel, despre real se poate afirma numai într-un sens impropriu că este posibil.[73] Cînd trecem la distincția dintre non-necesar și capabil-de-existență, observăm că Aristotel înțelege prin ultimul accidentele[74] din lumea întîmplării și a schimbării, în care posesia unui atribut de către un subiect este uzuală, dar nu invariabilă, iar prin primul, accidentele în care fie nu există reguli care să se aplice chiar și părții majoritare, fie o astfel de regulă este încălcată prin excepții.[75] Este foarte greu să spunem cu certitudine dacă Aristotel s-a gîndit în perspectivă la faptul că există o sferă de contingență reală în lume.[76] El dă uneori de înțeles că necesitatea guvernează domeniul ceresc, iar contingența pe cel sublunar. Dar chiar și în lumea sublunară există legături prin necesitate — cele dintre un subiect și genul, diferențele și proprietățile sale. Chiar și în regiunea cerească există contingență: o planetă care acum se află aici este capabilă să fie în altă parte. Totuși contingența atribuită corpurilor cerești este doar o capacitate de mișcare, în timp ce lucrurile terestre au în plus capacitatea de schimbare cantitativă, de creștere și micșorare, de a lua ființă și de a pieri.

Deși Aristotel menționează în logica sa aceste distincții metafizice, ele nu sînt luate în considerare decît într-o mică măsură în studiul propriu-zis al tipurilor modale ale judecăților și ale silogismului. El se mulțumește să observe numai că cele trei tipuri de judecată există și să descopere inferențele ce pot fi deduse din ele prin opoziție[77], prin conversie[78] și prin silogism[79].

Aristotel nu tratează judecata ipotetică și pe cea disjunctivă ca tipuri distincte de cea categorică. Într-adevăr, el deosebește propozițiile simple de cele complexe[80], dar prin propoziție complexă el înțelege cele de tipul „A și B sînt C“, „A este B și C“ și „A este B, iar C este D“. Tratarea aristotelică a ipotezelor va fi studiată mai adecvat în subcapitolul „Silogismul“.

Silogismul

Se poate spune pe drept cuvînt că doctrina silogismului i se datorează în întregime lui Aristotel. Termenul συλλογισμός apare la Platon, dar nu în sensul aristotelic; înaintea lui nu s-a mai făcut nici o încercare de a descrie procesul inferenței. Poate că în acest sens, tentativa cea mai apropiată este concepția platoniciană asupra procesului diviziunii logice, pe care Aristotel l-a numit „silogism slab“[81], dar ea nu este nici măcar o schiță primă a procesului inferențial în genere. Dacă s-ar pune întrebarea ce anume l-a îndemnat pe Aristotel să abordeze problema, probabil s-ar putea răspunde că interesul său esențial era de a indica condițiile cunoașterii științifice. La începutul *Analiticii prime*, acesta a fost considerat drept țel, primul pas către el fiind studiul silogismului. Aristotel ar fi argumentat că, indiferent de celelalte condiții suplimentare pe care trebuie să le îndeplinească, cunoașterea științifică trebuie să fie sigură cel puțin de validitatea fiecărui pas pe care îl face, lucru asigurat prin respectarea regulilor silogismului. Nu putem spune că metoda lui Aristotel constă în studiul, cu o minuțiozitate oricît de mare, a procedurii efective a științei; dacă ar fi procedat astfel, dacă ar fi cercetat în amănunțime chiar și singura știință exactă cunoscută lui (și nouă), el ar fi scris în cu totul altă manieră. Ar fi avut mai multe de spus despre metoda analitică și ar fi trebuit să recunoască existența inferențelor non-silogistice nu mai puțin convingătoare decît silogismul — cele care fac uz de înțelegerea noastră asupra implicațiilor, nu de tipul relației subiect-predicat, ci de tipul relațiilor precum egalitatea, „în virtutea a...“ și altele asemănătoare; căci matematica abundă în astfel de inferențe relaționale. *Definiția* silogismului dată de Aristotel este destul de generală: „este o vorbire[82] în care, dacă ceva a fost dat, altceva decît datul urmează cu necesitate din ceea ce a fost dat. Înțeleg [...] prin această expresie din urmă că nu mai este nevoie de nici un alt termen din afară pentru a face consecința necesară.“[83] Dar se presupune, fără o dovadă suficientă[84], că asta poate avea loc doar cînd o relație *subiect-predicat* între doi termeni este inferată din relații *subiect-predicat* dintre ele și un al treilea termen. Ignorarea celorlalte tipuri de inferență la care ne-am referit mai sus se justifică — în măsura în care ea admite o justificare — (1) prin faptul că folosesc relația subiect-predicat tot atît de bine precum relația specială pe care se bazează; relația subiect-predicat este forma comună tuturor judecăților și tuturor raționamentelor și, prin urmare,

obiectul esențial de studiu al logicii; și (2) prin faptul că în timp ce variantele de silogisme pot fi cercetate în întregime și regulile lor indicate complet, orice încercare de a enumera toate variantele posibile ale inferenței raționale eșuează cu siguranță.

Este demn de remarcat că în această parte a operei sale, terminologia lui Aristotel are o nuanță matematică — σχῆμα („figură"), διάστημα („distanța", folosit pentru „propoziție"), ὅρος („extremitate", „margine", folosit pentru termen). Nu este neobișnuit faptul că el reprezintă fiecare formă a silogismului printr-o figură geometrică diferită, în care liniile iau locul propozițiilor, iar punctele — cel al termenilor. În general, terminologia nu este împrumutată din geometrie, ci din teoria proporțiilor. Nu doar termenii διάστημα și ὅρος, dar și ἄκρον și μέσον erau termeni tehnici în teoria ... Se poate spune că Aristotel concepea premisele din diferitele figuri — „A este predicat despre B, B este predicat despre C" (prima figură), „B este predicat despre A, B este predicat despre C" (figura a doua), „A este predicat despre B, C este predicat despre B" (figura a treia) — oarecum prin analogie[83] cu diferitele proporții (sau, cum ar putea fi numite, progresii), „A:B = B:C", „A−B=B−C" etc.

În anumite privințe, terminologia lui Aristotel este confuză. Termenul care devine predicatul concluziei este cunoscut, în fiecare figură, drept termen „prim", iar cel care devine subiectul concluziei, drept termen „ultim", ceea ce se datorează modului în care Aristotel formulează prima figură, adică:

A este adevărat (sau neadevărat) despre B,
B este adevărat despre C,
deci A este adevărat (sau neadevărat) despre C,

unde A este menționat „prim" iar C, „ultim".

În figura a doua, ordinea termenilor este:

B este adevărat (sau neadevărat) despre A,
B este neadevărat (sau adevărat) despre C,
deci A este neadevărat despre C.

Dar și aici predicatul concluziei (A) este numit termen prim, din pricina poziției sale în prima figură, numită figura perfectă.

Din nou, predicatul concluziei este numit extremul mai mare sau major, subiectul concluziei, extremul mai mic sau minor. Această terminologie este absolut adecvată numai modului universal afirmativ al primei figuri:

A este adevărat despre toți B,
B este adevărat despre toți C,
deci A este adevărat despre toți C.

Aici A trebuie să aibă cel puțin extinderea lui C, și în mod normal el este mai extins. În alte moduri, nu este necesar să se presupună că predicatul concluziei este mai extins decît subiectul, ci concluzia este considerată eșecul (cînd este negativă) sau succesul parțial (cînd este particulară) al

încercării de a include subiectul în predicat; de aceea, predicatul mai este numit extremul mai mare.

Remarcabil este faptul că aici punctul de vedere al lui Aristotel e în mare măsură cantitativ, lucru clar vădit în formularea principiului primei figuri: „ori de cîte ori trei termeni sînt în așa fel raportați unul la altul încît cel din urmă să fie conținut în cel mijlociu luat ca un tot, iar mijlociul să fie ori conținut în termenul prim, ori exclus din el luat ca un tot, termenii extremi trebuie să fie raportați într-un silogism perfect."[86] Aici, cei trei termeni sînt evident tratați în extensie. Dar trebuie să ne reamintim că aceasta nu este teoria aristotelică generală a judecății, ci un mod particular de a privi judecățile, pe care Aristotel l-a considerat convenabil pentru cercetarea a ceea ce se poate infera din ele.

În viziunea lui Aristotel, principiul de mai sus este cel pe care se bazează toate silogismele, deoarece, pentru el, validitatea celorlalte două figuri nu este independentă de validitatea primeia. Concluziile lor nu se deduc direct din premise, ci din propoziții care într-adevăr urmează imediat din acestea și care se conformează condițiilor primei figuri, adică *dictum de omni et nullo* formulat mai sus. Este discutabil dacă Aristotel este îndreptățit să nu recunoască faptul că figurile a doua și a treia sînt moduri independente ale argumentului. Prima figură pare a fi superioară celorlalte, dar nu prin caracterul ei direct, ci prin naturalețe. Aici, mișcarea gîndirii este în întregime îndreptată într-o singură direcție — de la termenul minor la cel major, prin termenul mediu. În figura a doua, există o mișcare de la fiecare din termenii extremi către termenul mediu și, în atare condiții, nici unul dintre extremi nu se impune ca subiect al concluziei, lucru adevărat cel puțin în cazul în care ambele premise sînt universale: din „nici un A nu este B" și „toți C sînt B", nu se pot prezenta, ca fiind concluzii inevitabile, nici „Nici un A nu este C" și nici „Nici un C nu este A". Sau, pentru a ne exprima altfel, în aceste două figuri există ceva nefiresc, atîta vreme cît trebuie să adoptăm o altă atitudine față de unul dintre termeni și să tratăm în concluzie ca predicat ceea ce apare ca subiect în premisa ei sau ca subiect ceea ce apare întîi ca predicat. Particularitatea celei de a patra figuri este că noi combinăm între ele aceste două mișcări nefirești ale gîndirii și, ceea ce este mai rău, că o facem într-un mod atît de netemeinic. În figurile a doua și a treia, *trebuie* să ne schimbăm atitudinea față de unul dintre termeni, pentru a putea deduce concluzia; în majoritatea modurilor celei de a patra figuri[87], procedăm astfel fără a fi necesar, deoarece din aceleași premise rezultă din prima figură o concluzie firească.

Întrucît Aristotel tratează premisele în extensie, el nu admite figura a patra. Dacă poziția termenului median ar fi constituit *fundamentum divisionis* al figurilor, Aristotel ar fi trebuit să admită și a patra posibilitate, în care acesta este predicatul premisei majore și subiectul celei minore. Dar, pentru el, *extensia* termenului mediu în comparație cu extremii este *fundamentum*

divisionis, iar aici nu sînt decît trei posibilități: el poate fi mai extins decît unul sau mai restrîns decît celălalt, mai extins decît amîndoi sau mai restrîns decît oricare dintre ei.

Aristotel era însă conștient de posibilitatea inferențelor clasificate ulterior ca modurile celei de a patra figuri. El admite implicit modurile Fesapo și Fresison cînd afirmă că din „Nici un C nu este B“ și „Toți (sau unii) B sînt A“ se poate infera, prin conversia premiselor, „Unii A nu sînt C“[88] și modurile Bramantip, Camenes și Dimaris cînd arată că din concluziile modurilor Barbara, Celarent și Darii ale primei figuri: „Toți C sînt A“, „Nici un C nu este A“, „Unii C sînt A“, putem obține, prin conversie, următoarele concluzii: „Unii A sînt C“, „Nici un A nu este C“ și respectiv „Unii A sînt C“.[89] Teofrast a considerat că aceste cinci moduri sînt moduri suplimentare ale primei figuri. De aici și pînă la tratarea lor dată de Galen ca moduri ale celei de a patra figuri era doar un pas, dar care impunea adoptarea unui nou *fundamentum divisionis* al figurilor.

În legătură cu prima figură, Aristotel observă că deosebirea dintre figurile valide și cele invalide este o chestiune de intuiție directă — percepem instantaneu faptul că în anumite cazuri concluzia decurge din premise și în altele nu. El demonstrează validitatea modurilor valide din alte figuri uneori prin conversie, prin *reductio ad impossibile*, alteori prin „extrapunere“[90]. Natura acestui ultim procedeu este următoarea: dacă, de exemplu, „Toți S sînt P“, „Toți S sînt R“ și dacă „luăm“ un S, de pildă N, atunci N va fi atît P cît și R, astfel încît va fi confirmată concluzia „Unii R sînt P“.[91] Aici nu se face apel la experiența reală, ci la imaginație. Se pare că aici procedeul extrapunerii nu are o valoare deosebită[92], astfel că Aristotel îl folosește doar pentru a confirma validitatea modurilor care pot fi validate prin conversie sau prin *reductio ad impossibile*.

De la silogismele pure el trece la silogismele modale, examinînd cu o mare atenție concluziile deductibile din combinațiile premiselor apodictice cu premisele apodictice, ale celor apodictice cu cele asertorice, ale celor problematice cu cele problematice, ale celor problematice cu cele asertorice și ale celor problematice cu cele apodictice.[93] În această parte a operei sale, există erori de logică formală, astfel încît doctrina silogismelor modale a fost mult simplificată și rectificată de Teofrast care a adoptat principiul „concluzia urmează premisa cea mai slabă“; cu alte cuvinte, atunci cînd o premisă este negativă, concluzia este și ea negativă, iar cînd una din premise este particulară, și concluzia este particulară; astfel, dacă una dintre premise este asertorică, o concluzie apodictică nu poate fi dedusă, iar dacă una dintre premise este problematică, doar o concluzie problematică poate fi dedusă.

Se observă că Aristotel nu consideră că propoziția ipotetică este un tip separat de propoziție. Urmează de aici că el nu dispune de o teorie a silogismului ipotetic în corelație cu cel categoric. Totuși el admite într-adevăr „argumente *ex hypothesi*“, și anume două dintre ele.[94] (1) Să luăm întîi

demonstrația *reductio ad impossibile*, pe care o analizează în două părți: una în care o concluzie falsă este dedusă prin silogism, și una în care propoziția ce urmează a fi demonstrată se demonstrează *ex hypothesi*.[95] Ipoteza menționată aici este cea din care se deduce concluzia falsă (deci, contrara propoziției care trebuie demonstrată). Problema lui Aristotel este că inferența următoare: „o propoziție din a cărei contrară se deduce silogistic ceva fals este adevărată" nu este ea însăși silogistică. Deci analiza este astfel: — Fiind necesar să se arate că, de pildă, din „Unii B nu sînt A" și „Toți B sînt C" urmează că „Unii C nu sînt A", (a) presupunem că „Toți C sînt A"; din aceasta și din „Toți B sînt C" derivăm prin silogism că „Toți B sînt A" (despre care se știe că este falsă); (b) prin intermediul presupunerii că „Toți C sînt A" (adică descoperind că ea urmează din ceva fals), tragem concluzia (nesilogistic) că „Unii C nu sînt A".

(2) Demonstrația obișnuită *ex hypothesi* este și ea împărțită în două părți. Dacă este nevoie să fie derivată o anumită propoziție, o alta, care poate fi demonstrată mai ușor, este „introdusă" sau „substituită". Atunci, (a) propoziția introdusă este demonstrată prin silogism; (b) propoziția originară este stabilită „cu ajutorul unei concesii sau al unei alte ipoteze".[96] Cu alte cuvinte, faptul că propoziția originară rezultă din propoziția introdusă fie nu este nimic altceva decît o chestiune de acord între persoanele care realizează argumentul, fie este dependentă de o ipoteză ulterioară. Ultima variantă constituie contingența pe care Aristotel o are în primul rînd în vedere[97], iar, pentru el, întotdeauna argumentul *ex hypothesi* este în primul rînd un argument dialectic, nu unul științific. Dar acolo unde succesiunea nu este o simplă chestiune de acord, ci se bazează pe o legătură reală, argumentul *ex hypothesi* poate să capete un caracter conclusiv pe care îl are într-o măsură totală doar unul din modurile sale — *reductio ad impossibile.*

Aristotel era conștient de obiecția adusă silogismului[98] conform căreia acesta conduce la o *petitio principii*. Dacă se argumentează „Toți B sînt A, toți C sînt B, deci toți C sînt A", se poate obiecta că nu e corect să se afirme „Toți B sînt A", decît dacă știu deja că C (care este unul dintre B) este A și că nu pot spune „Toți C sînt B" decît dacă știu deja că C este A (ceea ce este o consecință a faptului că el este B). Aceste obiecții se întemeiază pe presupoziții false. (1) Prima se bazează pe presupunerea că singura cale de a ști dacă „toți B sînt A" este să examinez toate ipostazele lui B. Împotriva acestui lucru Aristotel știe că prin abordarea anumitor materii de studiu (de exemplu, matematica), se poate afirma cu certitudine un adevăr universal prin considerarea unei singure ipostaze — pentru că adevărul general-universal este diferit de cel enumerativ. (2) Cea de a doua obiecție se bazează pe presupunerea că pentru a ști că „Toți C sînt B" trebuie să știi că C are toate atributele implicate în existența lui B. Aristotel răspunde în mod implicit acestei critici cînd deosebește proprietatea de esență. Printre atributele implicate în mod necesar în faptul de a fi B el distinge un anumit

… de atribute fundamentale, necesare și suficiente, pentru a-l scoate în evidență pe B în raport cu orice alt lucru, astfel că el consideră celelalte atribute necesare ale sale ca derivate din ele și demonstrabile prin ele. Pentru a ști că „C este B“ nu este suficient să știm că el are atributele esențiale ale lui B — genul și diferențele; nu este necesar nici să știm că are proprietățile lui B. Deci fiecare premisă poate fi cunoscută independent de concluzie; ... amîndouă pot fi cunoscute independent de concluzie. Deducerea concluziei implică „contemplarea premiselor una alături de alta“, astfel că dacă ele nu vor fi privite în relație una cu cealaltă, nu vom afla concluzia, fiind posibil să ajungem să credem că opusa ei este adevărată, fără a încălca regula contradicției. Avansarea de la premise la concluzii este o mișcare pură a gîndirii, explicarea a ceea ce era implicit, actualizarea cunoașterii care era doar potențială.[99] Astfel, silogismul este diferit de *petitio principii* prin aceea că în timp ce în primul ambele premise implică împreună concluzia, în cea de a doua doar o premisă conduce la aceasta.[100]

Inducția, exemplul, entimema, reducția

La Aristotel găsim frecvent opoziția dintre silogism (sau deducție) și inducție[101] ca două moduri fundamental diferite de înaintare a gîndirii — primul de la universal la particular, ultimul de la particular la universal, cel dintîi fiind primar, mai inteligibil prin natură și mai restrictiv, iar cel de-al doilea fiind mai „clar pentru noi“, mai convingător, mai inteligibil în termeni de senzație și de un interes mai general.[102] Este surprinzător, așadar, să descoperi efortul lui Aristotel de a demonstra că inducția, asemenea celorlalte moduri ale argumentului științific, dialectic sau retoric, este la bază silogistică.[103] Caracteristic inducției este faptul că ea „leagă unul dintre extremi cu termenul median prin intermediul celuilalt extrem“. Aristotel exemplifică astfel:

„Omul, calul și catîrul (C) au viață lungă (A).

Omul, calul și catîrul (C) nu au fiere (B).

Deci (*dacă B nu este mai extins decît C*) toate animalele fără fiere (B) trebuie să aibă viață lungă.“

Se va remarca faptul că ea este „inducția perfectă“ din logica modernă. Silogismul este valid doar dacă premisa minoră este simplu convertibilă. Dar, în cazul acesta, concluzia nu este mai extinsă decît premisa. La prima vedere, s-ar putea obiecta că nu există o inferență reală de la particular la universal; dar o astfel de critică ar fi incorectă. Universala „toate animalele fără fiere“ nu este mai largă în extensie decît „omul, calul și catîrul“ (presupunînd că doar acestea sînt animalele fără fiere), însă vom realiza un avans real în gîndire, și nu doar în exprimare, doar atunci cînd vom trece de la una la alta; căci, atunci cînd vom putea spune că toate animalele fără

fiere au viață lungă, vom fi pe cale de a înțelege o legătură rațională. Deși inducția perfectă nu este inutilă, așa cum este uneori calificată, descrierea completă a ei din acest pasaj ca fiind bazată pe o enumerație completă[104] este departe de a fi adecvată conceptului de inducție al lui Aristotel așa cum apare în alte părți. Găsim multe argumente, desemnate ca inductive, în care concluzia se bazează doar pe unul sau doar pe cîteva exemple.[105] Și dacă principiile prime ale științelor sînt dobîndite prin inducție[106], este firesc ca propozițiile de o atît de largă generalitate să nu se poată baza pe inducția perfectă. Deci se observă că pentru a-și susține ipoteza conform căreia toate argumentele valide sînt silogistice[107], Aristotel își permite să descrie aici inducția în termeni aplicabili doar la cazurile sale restrînse, în care toate particularele aflate sub un universal sînt examinate înainte de a se trage o concluzie despre universal. Mai trebuie remarcat că particularele nu sînt individuale, ci specii — nu acest om sau acest cal, ci omul și calul. Inducția este tratată de Aristotel în general (deși nu totdeauna) ca o trecere de la specii la genuri[108], ceea ce îi ajută să trateze inducția perfectă ca idealul pe care toate inducțiile îl aproximează. Căci (1) în logică și matematică este posibilă operarea unor disjuncții considerate *a priori* exhaustive; de exemplu, triunghiurile sînt împărțite în echilaterale, isoscele, scalene (inegale). Un atribut al triunghiului poate fi dedus prin inducție perfectă dacă se știe că el aparține unuia din cele trei tipuri de triunghiuri. (2) Susținînd afirmația într-un număr limitat de specii biologice stabilite (așa cum a și făcut), Aristotel a presupus că poate examina toate speciile de animale fără fiere, deși nu a judecat corect cînd a crezut că este posibilă examinarea tuturor cazurilor acelor specii. Inducția perfectă de la specii la genuri presupune o inducție imperfectă de la individuale la specii.

Dacă examinăm argumentele reale expuse și descrise de Aristotel ca inductive, atunci vom descoperi că ele pornesc de la inducția perfectă și merg pînă la argumente în care o regulă generală este susținută prin referire doar la un singur caz. Originea naturală a inducției pare a fi pentru el „îndrumarea“[109] unei persoane de către alta, de la cunoașterea particulară „către“ cea universală. Dacă este nevoie de un caz, de cîteva, de mai multe sau de toate depinde de inteligibilitatea fiecărui obiect de studiu în parte. Cînd spune despre principiile prime ale științei că sînt înțelese prin inducție sau prin percepție[110], Aristotel nu afirmă că ele ar fi metode fundamental diferite de a învăța principiile prime. Acolo unde forma este ușor de separat în gîndire de materie — așa cum este în matematică — mintea trece de la percepția adevărului într-un singur caz la înțelegerea aplicabilității sale la toate cazurile de același fel; unde forma este mai greu de despărțit de materie, este necesară o inducție pornind de la mai multe cazuri. Dar, în ambele situații, este implicată aceeași activitate „mentală“.[111] Cît privește această activitate, Aristotel nu este întrutotul de acord cu sine însuși. Uneori ea este considerată opera unui νοῦς care, deși se află în suflet, nu provine

după el, că este ceva introdus în sufletul în stare embrionară din exterior.[112] Altă dată, ea este reprezentată ca și cum ar fi ultima fază a unei evoluții continue de la simț prin memorie și experiență[113], iar simțul însuși este deja conceput ca fiind corelat cu universalul, cuprinzînd cu alte cuvinte un caracter universal în obiectul său, fără a distinge însă universalul de manifestările lui individuale.[114]

Dacă examinăm teoria aristotelică a inducției nu trebuie să ne lăsăm prea mult influențați de *Analitica primă*, II, 23, deși este singurul loc unde ea este tratată în amănunțime. În mod esențial, inducția nu e pentru el un proces de raționare, ci de înțelegere directă, mediat psihologic de o privire generală asupra cazurilor particulare. Dar, în *Analitica primă*, interesul pentru noua sa descoperire — silogismul — îl determină pe Aristotel să considere că inducția este un silogism și, prin urmare, să o trateze în forma ei cea mai puțin importantă, cea în care trecerea în revistă a cazurilor particulare este exhaustivă.

Nu trebuie insistat prea mult asupra celorlalte moduri ale argumentului, pe care Aristotel îl reduce la forma silogistică.[115] Exemplul și entimema sînt formele retorice corespunzătoare inducției și respectiv silogismului.[116] Exemplele diferă de la inducția (perfectă), în care nu se pornește de la toate cazurile (1) și pînă la (2) aplicarea concluziei generale unui nou particular.[117] Entimema diferă de silogism (sau mai degrabă de silogismul științific, deoarece forma sa este suficient de silogistică) prin faptul că inferența se face (1) din premise doar probabile sau (2) din semne — adică prin deducerea cauzelor din efecte, nu a efectelor din cauze.[118] Reducția[119] este interesantă deoarece ea răspunde metodei analitice în matematică, prin care matematicianul trece de la teorema ce trebuie demonstrată la alta, a cărei demonstrație este mai simplă și care conduce la demonstrația primeia; dar Aristotel nu conferă nici o semnificație importanței majore a acestei metode. În altă parte, el și-a dat seama că ea este metoda tipică a descoperirii matematice.[120]

Logica științei

Drumul de la *Analitica primă* la *Analitica secundă* este o trecere de la studiul formelor comune tuturor raționamentelor la studiul trăsăturilor ce disting raționamentul științific de cel dialectic sau, cum s-ar mai putea spune, de cel comun. Conținutul *Analiticii secunde* este divizat în cinci mari secțiuni[121]: (1) Aristotel deduce întîi, din natura științei, condițiile pe care trebuie să le satisfacă propozițiile care vor forma premisele sale (I.1–6). (2) El indică apoi caracteristicile deductibile logic ale demonstrației din caracterul ei de demonstrație, adică măsura în care ea pretinde să arate de ce proprietățile aparțin subiectelor lor (I.7–34). (3) Aristotel examinează apoi caracteristicile demonstrației considerate ca mijloc folosit în *definiția*

proprietăților (II. 1–10). (4) În secțiunea următoare, el tratează o varietate de subiecte menționate sporadic în secțiunile precedente (II. 11–18). (5) În cele din urmă, el adaugă studiului demonstrației o explicație a procesului prin care propozițiile imediate, constituind ele însele punctul de plecare al demonstrației, devin cunoscute (II. 19).

Demonstrația

Aristotel arată că orice proces de învățare, fie a altora, fie pentru sine, pornește de la o cunoaștere preexistentă. Ea este de două tipuri: cunoașterea „că cutare este" și cunoașterea a „ce înseamnă cuvîntul folosit". Cu privire la unele lucruri, dacă sensul cuvintelor este foarte clar, singura chestiune care trebuie explicit asumată este că lucrul este astfel; acesta este adevărat de exemplu despre legea potrivit căreia orice poate fi cu adevărat afirmat sau negat. Cît privește alte lucruri (cum ar fi, de pildă, triunghiul), este destul dacă știm explicit sensul numelui; atunci, este suficient de limpede că lucrul există, iar aceasta nu trebuie afirmat explicit. Iar în privința altor lucruri, trebuie să știm în mod explicit atît ce înseamnă numele, cît și dacă lucrul există; de exemplu, cu privire la unitate.[122]

Acest pasaj poate fi pus în legătură cu cel în care Aristotel indică subiectele posibile ale cercetării științifice.[123] Acestea sînt „ce"-ul, „de ce-ul", „dacă lucrul există", „ce este lucrul". Există cu totul cinci obiecte ale cunoașterii — (1) ce înseamnă un nume, (2) lucrul corespunzător lui, (3) ce este lucrul acesta, (4) că el are anumite proprietăți și (5) de ce are asemenea proprietăți. Ele sînt numite în ordinea naturală în care ajungem să le cunoaștem. *Primul* din cele cinci nu este niciodată un obiect al cercetării, de vreme ce orice cercetare pornește de la o cunoștință de bază, ori nu există o bază precedentă lui. *Ultimul* nu servește niciodată ca bază recunoscută pentru cercetări ulterioare, deoarece nu mai există nimic care ar putea fi cercetat după aceea. Așadar, cînd Aristotel enumeră obiectele cercetării, doar ultimele patru sînt menționate, iar cînd înșiruie obiectele precogniției, sînt amintite doar primele patru. Întreaga desfășurare a științei este deci după cum urmează: ea începe prin a-și stabili un subiect de cercetare, cunoscut după nume. Numele fiind simple simboluri convenționale, nu este necesar să ne punem întrebări în privința sensului lor; ele trebuie doar declarate. Prima întrebare este: „Dintre cele existente este ceva care răspunde la acest nume?" Ea trebuie să fie prima întrebare, deoarece este absurd să întrebăm ce este un lucru, ce proprietăți are sau de ce are aceste proprietăți, dacă nu știm că există. La fel, ar trebui să știm întîi ce este el, înainte de a ne întreba ce proprietăți are, deoarece prin cunoașterea definiției sale putem să-i deducem proprietățile. Și, în sfîrșit, ar fi absurd să întrebăm de ce are anumite proprietăți dacă nu am ști că le are.

Demonstrația este un silogism științific, adică acel silogism care este în întregime cunoaștere și nu opinie. Deci premisele demonstrației trebuie să fie (1) adevărate, însă cele ale silogismului pot fi în general false. Ele trebuie să fie (2) prime, cu alte cuvinte, imediate sau nedemonstrabile, căci, dacă ar fi demonstrabile, ar trebui demonstrate și atunci nu ar mai fi principii prime. Ele trebuie să fie (3) mai inteligibile și primare decît concluziile deduse din ele — nu în sensul că am deveni conștienți de ele mai devreme în viața noastră spirituală, ci în sensul că atunci cînd devenim conștienți de le înțelegem mai limpede adevărul lor. Ele trebuie să fie (4) cauze ale concluziilor, adică trebuie să descrie faptele care sînt cauzele faptelor declarate în concluzie și, în același timp, cunoașterea noastră asupra lor trebuie să fie cauza cunoașterii noastre asupra concluziei.[124]

Aceste puncte de plecare fundamentale ale științei sînt de trei feluri. Ele includ (1) axiomele — propozițiile pe care trebuie să le cunoști pentru a putea cunoaște ceva. Aristotel include printre ele, fără a face vreo distincție, propozițiile adevărate pentru orice lucru, cum ar fi legile contradicției și ale terțului exclus[125], și propozițiile comune mai multor științe dar care nu sînt în întregime restrînse la domeniul lor, ca de exemplu: dacă din cantități egale se iau cantități egale, rămîn cantități egale — care nu are sens decît aplicată la cantități. Cît privește toate axiomele, el observă că fiecare știință le asumă nu în forma lor universală, ci în forma în care se aplică la obiectele științei, iar despre legile contradicției și ale terțului exclus, el precizează că ele nu sînt în mod normal incluse printre premisele demonstrației; nu se raționează din ele, ci în concordanță cu ele.[126]

Punctele de plecare ale științei includ și (2) „tezele" particulare ale diferitelor științe. Ele se împart în (a) „ipoteze", adică premisele ce se referă la cele care afirmă: „cutare este sau nu este" și (b) „definițiile", care afirmă ce este cutare. Știința își asumă definițiile tuturor termenilor ei, însă presupune doar existența obiectelor ei prime (de exemplu, aritmetica pe cea a unității, geometria pe cea a mărimii spațiale), demonstrînd existența celorlalte. Există, așadar, trei obiecte ale științei: genul care se presupune că există, axiomele comune presupuse de demonstrație și atributele despre care se demonstrează, prin intermediul axiomelor, că sînt ale genului; cu alte cuvinte, lucrul despre care demonstrăm, lucrul pe baza căruia demonstrăm și ceea ce demonstrăm.[127]

Cele trei tipuri de propoziții presupuse de știință trebuie deosebite de tipul despre care Aristotel nu admite că ar putea fi presupus, și anume „postulatele", care sînt prezumții contrare opiniei celui care învață (adică nu sînt universal recunoscute) sau propoziții care trebuie demonstrate în loc de a fi presupuse. Ele trebuie deosebite de toate presupunerile ce servesc la clarificarea în privința concluziei a celui care studiază, dar al căror adevăr nu este cerut de demonstrație; de exemplu, prezumția geometrului că linia desenată de el are treizeci de centimetri sau că ea este dreaptă.[128]

Această explicație a prezumțiilor științelor ne determină să facem o comparație cu supozițiile lui Euclid. Descriind știința ca trecere de la ceva mai puțin familiar, dar mai inteligibil, la ceva mai familiar, dar mai greu de înțeles, Aristotel se gîndea în mod clar la o știință care nu se mai află în primul stadiu, cel al cercetării, ci s-a dezvoltat îndeajuns pentru a putea fi descrisă într-o formă de expunere continuă. Singurul model al unei astfel de științe pe care îl avea la îndemînă era cel oferit de matematică și mai ales de geometrie. Euclid aparținea generației imediat anterioare lui Aristotel, astfel că în vremea lui Aristotel exista deja lucrarea *Elemente de geometrie*, pe care Euclid doar a îmbogățit-o și a restructurat-o. Este demn de remarcat că aproape toate exemplele de presupuneri și demonstrații din prima carte a *Analiticii secunde* sînt luate din matematică.[129] Despre cuvîntul „axiomă" se spune în mod explicit că a fost împrumutat din matematică.[130] Axiomele lui Aristotel corespund Noțiunilor Comune ale lui Euclid, iar exemplul de axiomă preferat de Aristotel, „dacă din cantități egale se iau cantități egale, rămîn cantități egale", este una din Noțiunile Comune care se pare că aparține epocii lui Euclid.[131] Definițiile (ὁρισμοί) lui Aristotel sînt analoage cu ὅροι de la Euclid, iar Ipotezele lui Aristotel corespund, într-o oarecare măsură, Postulatelor lui Euclid, deoarece dintre cele cinci Postulate, două sînt de fapt presupuneri de existență — cea a existenței liniei drepte și a cercului.[132]

Aristotel afirmă că există două greșeli care au un fundament comun. Prima este ipoteza conform căreia cunoașterea implică fie un regres infinit de la premise la premise, astfel încît nimic nu poate fi admis fără a fi demonstrat, fie acceptarea premiselor nedemonstrate și, în consecință, necunoscute; că ea este deci imposibilă. Cealaltă greșeală este ipoteza conform căreia cunoașterea este posibilă, dar se mișcă în cerc — adevărul se reduce la implicația mutuală a propozițiilor despre care nu se știe în mod independent că ar fi adevărate. Baza comună a celor două greșeli este presupunerea că demonstrația este singura cale de cunoaștere, iar împotriva acestor două erori Aristotel afirmă principiul său conform căruia există premise care nici nu necesită și nici nu admit o demonstrație.[133]

Cînd cunoaștem toate lucrurile, știm că ele nu pot fi altfel; și, dacă concluziile noastre trebuie să fie necesare, premisele trebuie să fie de asemenea necesare, ceea ce implică faptul că ele sînt (1) adevărate pentru fiecare caz în parte al subiectului lor. Dar (2), relația afirmată de premise între subiect și predicat trebuie să fie o relație *per se*[134] sau esențială. Există patru tipuri de relații *per se*. (a) În cazul primului tip, un termen este implicat în esența altuia și în definiția sa; de exemplu, linia în esența și în definiția triunghiului. Un predicat care, în acest sens, este *per se* pentru subiectul său, constituie definiția, genul sau diferența subiectului. (b) În al doilea caz, unul dintre termeni este atributul celuilalt și îl implică pe celălalt în definiția sa; de pildă, fiecare linie este „dreaptă sau curbă", astfel că „dreaptă" sau

„curbă" nu pot fi definite fără a face o referință la linie. Un predicat care, în acest sens, este *per se* pentru subiectul său constituie o proprietate sau o separare care statuează proprietăți alternative ale subiectului. Atributele care nu aparțin subiectului lor nici în modul (a) și nici în modul (b) nu sînt decît *accidente* sau cele ce însoțesc[135] accidentele. (c) Trecînd de la propozițiile predicative la cele existențiale, Aristotel adaugă lucrurile care există *per se* și care se predică despre un alt subiect decît despre ele însele. „Alb" sau „plimbare" implică un subiect diferit — ceva ce e alb sau ceva ce se plimbă, dar o substanță individuală nu poate fi folosită în mod adecvat ca predicat, iar o substanță universală poate fi doar predicatul unui subiect care nu este altceva decît ea, ci este pur și simplu o specie sau un membru individual al ei. (d) Propozițiile care nu afirmă inerența unui atribut într-un subiect, ci legătura dintre o cauză și efectul ei sînt *per se*; cele care afirmă o simplă simultaneitate a două evenimete sînt accidentale. Sensurile (c) și (d) sînt definite de Aristotel doar cu scopul de a oferi o explicație completă a sensului lui *per se*; se spune că premisele științelor vor fi *per se* atît în sensul (a), cît și în sensul (b).

Dar, pentru a fi universală în sens strict, o propoziție trebuie (3) să fie adevărată *qua ipsum* despre subiectul ei. Predicatul trebuie să aparțină subiectului nu doar în mod necesar, ci este și în virtutea naturii specifice a subiectului, dar nu în virtutea unui caracter general pe care îl împarte cu alte specii. Căci doar astfel subiectul nu va conține nimic irelevant pentru predicat. Trebuie să „dezbrăcăm" fiecare presupus subiect de toate diferențele irelevante, pînă cînd ajungem la acel subiect comensurabil în mod precis cu predicatul; premisele științei sînt enunțuri care se echivalează reciproc sau sînt simplu convertibile — doar astfel de propoziții au eleganța pe care o cere idealul științei.[136]

Din aceste condiții pe care trebuie să le îndeplinească premisele științei decurg cîteva proprietăți ale lor. Prima dintre ele este că ele vor fi proprii sau specifice subiectului științei. În primul rînd, ele nu trebuie să fie împrumutate de la o altă știință. Căci, dacă termenul mediu este un predicat universal — adică un predicat comensurabil — al unui gen, el nu poate fi un predicat comensurabil al altui gen. Deci propozițiile geometrice nu pot fi demonstrate prin premise aritmetice; aceasta s-ar putea doar dacă mărimile spațiale ar fi numere. Termenii extremi și cei medii trebuie să aparțină aceluiași gen. Premisele unei științe pot fi folosite în altă știință doar dacă obiectul de studiu al ultimei este inclus în obiectul de studiu al primeia, așa cum obiectele de studiu ale opticii și ale teoriei armoniei sînt incluse în cele ale geometriei și respectiv în cele ale aritmeticii. Dar, de fapt, optica nu este o știință distinctă de geometrie, și nici teoria armoniei de aritmetică; optica și teoria armoniei sînt simple aplicații ale geometriei și respectiv ale aritmeticii.[137]

În al doilea rînd, și din același motiv, propozițiile unei științe particulare nu pot fi demonstrate prin premise generale. Încercarea lui Bryson de a

înscrie un cerc într-un pătrat făcînd uz de principiul: „lucrurile care sînt mai mari și mai mici decît aceleași lucruri sînt respectiv egale“ este incorectă, deoarece el este un principiu adevărat atît pentru numere, cît și pentru mărimi spațiale, netinînd seama de natura particulară a obiectului de studiu al geometriei. De aici se deduce că principiile prime, specifice unei științe, nu pot fi demonstrate; căci, dacă ar putea fi dovedite în vreun fel, aceasta s-ar putea face doar prin premise generale. Urmează de aici că „axiomele“, care sînt comune mai multor științe, nu sînt premise ale științelor, ci mai degrabă principii în virtutea cărora se consideră că acestea se deduc din premise.[138]

Idealul cunoașterii științifice este apoi definit prin operarea unei distincții între cunoașterea lui „că“, sau a faptului, și cea a lui „de ce“. Această distincție poate fi trasată (1) în limitele unei singure științe. Avem cunoștință doar de „că“ și nu de „de ce“ în primul rînd atunci cînd premisele noastre nu sînt imediate, ci necesită ele însele o demonstrație și, în al doilea rînd, atunci cînd inferăm cauza din efect, ceea ce este mai inteligibil din ceea ce este mai familiar. Putem deduce că o planetă este aproape din faptul că lumina ei nu licărește, dar prin aceasta inversăm adevărata ordine logică: *causa essendi* ar trebui să fie simultan și *causa cognoscendi*. Acolo unde, ca și aici, termenul mediu și cel major sînt convertibile, trebuie să înlocuim o inferență de la efect la cauză cu una de la cauză la efect; dar acolo unde ei nu există, nu putem face asta și prin urmare trebuie să ne limităm doar la cunoașterea lui „că“.

(2) O știință poate cunoaște „că“-ul, iar alta, „de ce“-ul. Matematica furnizează rațiunile pentru faptele studiate de optică, de teoria armoniei, de astronomie și chiar pentru unele dintre faptele studiate de științele care nu-i sînt „subalterne“, cum ar fi medicina. Deci cineva care este și geometru și medic va fi capabil să explice pe baze geometrice „de ce rănile circulare se vindecă mai încet decît celelalte“.[139]

Se va observa că eșecul în încercarea de a obține cunoașterea lui „de ce“ se datorează încălcării uneia sau a alteia din cele două reguli expuse mai sus cu privire la premisele științei — că ele trebuie să fie imediate și că trebuie să fie mai inteligibile decît concluzia. Deci cunoașterea lui „că“ nu este știință propriu-zisă; știința propriu-zisă este un sistem în care tot ce este știut, în afară de principiile însele, este cunoscut în mod necesar din principiile prime.

Din moment ce premisele științei trebuie să fie imediate, demonstrația științifică poate fi reprezentată ca un proces de „împachetare“[140], adică de interpolare a termenului mediu, care este necesar, între doi termeni pe care dorim să-i corelăm ca subiect și predicat. Cînd afirmă aceasta, Aristotel consideră că procedura științei este analitică, expunînd o teoremă care trebuie dovedită adevărată sau o problemă de construcție care trebuie rezolvată, ea întrebînd care sînt premisele necesare, deci care sînt condițiile

soluției. Dar el consideră în mare măsură că știința este sintetică, ea pornind de la premise imediate pe care le combină pentru a ajunge la concluzii mediate. Prima este în fapt metoda descoperirii, a doua este cea a expunerii, iar ambele joacă un rol în procedura actuală a științei.

Din perspectiva concepției sale despre natura științei, Aristotel poate enunța[141] condițiile prin care o știință este față de alta „mai exactă și anterioară". Ea este astfel dacă (1) cunoaște faptul și motivul, în timp ce cealaltă cunoaște doar faptul; astfel este astronomia, care se folosește de matematică, și observația, care este anterioară astronomiei observaționale. O știință este astfel dacă (2) studiază în abstracție însușirile dintr-un substrat, în timp ce cealaltă este concretă; deci aritmetica este anterioară teoriei armoniei. O știință este astfel dacă (3) implică mai puține presupoziții; deci aritmetica este anterioară geometriei, deoarece unitatea nu are poziție, în timp ce punctul are.

Întrucît percepția este doar despre fapte particulare, ea nu poate îndeplini niciodată sarcina demonstrației. Dacă am fi fost pe lună și am fi văzut pămîntul care ecranează lumina soarelui, tot nu am fi cunoscut cauza eclipselor de lună. Am fi văzut lipsa temporară de lumină, dar nu am cunoaște cauza generală a fenomenului. În timp ce Aristotel accentuează astfel limitele cunoașterii prin percepție, este totodată conștient de rolul pe care îl joacă percepția în evoluția unei științe.[142] Cînd unul din simțuri lipsește, va lipsi de asemenea și o știință, deoarece adevărurile universale din care decurg științele sînt dobîndite din percepții ale simțurilor. Și, deși noi nu cunoaștem rațiunile lucrurilor prin simțuri, le învățăm de la simț. După un anumit număr de experiențe asupra unui fapt, explicația universală ne vine în minte printr-un act al rațiunii intuitive.[143] Aristotel recunoaște în mod evident importanța imaginației științifice prin care „ghicim instantaneu termenul mediu".[144]

Spre sfîrșitul primei cărți a *Analiticii secunde*[145], Aristotel își îndreaptă atenția către distincția, atît de importantă pentru el, ca și pentru Platon, dintre cunoaștere și opinie. El le deosebește pentru prima dată, indicînd diferențele dintre obiectele lor. Cunoașterea este despre necesar, opinia despre contingent, adică despre adevărul care poate fi fals sau despre falsul care poate fi adevărat. Aristotel arată că nimeni nu se va descrie pe sine drept crezînd că A este B, cînd el crede că A nu poate fi altfel; el spune atunci că *știe* că A este B. Dar se poate spune că doi oameni pot, din punct de vedere al faptului, cunoaște și respectiv gîndi exact aceleași premise și pot cunoaște și gîndi aceleași concluzii deduse din ele. La acestea, Aristotel răspunde că, în primul rînd, chiar dacă acești oameni există, nu se anulează distincția dintre cunoaștere și gîndire. Chiar dacă obiectele lor sînt aceleași, atitudinea mentală este diferită; de exemplu, unul va accepta că premisa determină esența și definiția subiectului, iar celălalt va considera că ea determină pur și simplu doar un fapt care, din întîmplare, este adevărat

despre subiect. Dar, în al doilea rînd, obiectele cunoașterii și ale opiniei nu mai sînt aceleași cu cele ale opiniei adevărate sau false. Opiniile false sau adevărate sînt „despre același lucru“ prin faptul că sînt despre același subiect, dar ele sînt totodată despre „lucruri diferite“ în măsura în care asertează predicate diferite ale acestui subiect. La fel, cunoașterea și opinia pot să conducă împreună la judecata că omul este un animal, dar una afirmă că „animal“ este despre esența omului, iar cealaltă că „animal“ este un atribut pe care omul îl are din întîmplare.

Definiția

În cea de a doua carte, Aristotel pune problema considerării demonstrației ca instrument prin care se ajunge la *definiție*. Toate cele patru mari tipuri de probleme, „că“-ul, „de ce“-ul, „dacă“-ul, și „care“-ul[146] au în vedere termenul mediu. A întreba *dacă A este* sau *dacă A este B* înseamnă a întreba dacă există un termen mediu explicativ pentru existența sa sau pentru faptul de a fi B; a întreba *care A este* sau *de ce A este B* înseamnă a întreba care este acest termen mediu.[147] Noțiunea de termen mediu este mai ușor de aplicat întrebării „dacă (sau de ce) A este B“. Căutăm astfel elementul din esența lui A care face ca A să aibă proprietatea B. Ce înțelege Aristotel prin termenul mediu care explică *simpliciter* faptul de a fi al lui A? Aici nu se pune problema unui termen silogistic mediu, deoarece nu există doi termeni între care el să se afle: există doar termenul A. „Termenul mediu“ este pur și simplu folosit aici, printr-o extensie de sens, în locul noțiunii de „cauză esențială“. Aristotel vrea să spună că a întreba „*dacă* A este“ înseamnă a întreba dacă există o esență inteligibilă care răspunde la acest nume și că a întreba „*care* A este“ înseamnă a căuta să dezvălui această esență printr-o definiție. Dar, în ansamblul ei, aplicarea întrebării „de ce“, ca și a noțiunii de termen mediu, la substanțe este întrucîtva nefiresc. Ceea ce susține Aristotel este că orice căutare a definiției unui atribut este căutarea unui termen mediu care să lege atributul de subiect și care să arate de ce unele subiecte au atributul respectiv. Dacă luna este eclipsată din pricina faptului că lumina soarelui este oprită să ajungă la ea prin interpunerea pămîntului, atunci definiția eclipsei de lună este „privarea lunii de lumină datorată interpunerii pămîntului“. Adevărata definiție a unui atribut, singura definiție care este mai mult decît o simplă explicație a utilizării cuvîntului, este definiția care exprimă cauza eficientă sau cauza finală a apariției atributului. Astfel, *demonstrația* atributului ca decurgînd în mod necesar din unele cauze necesită doar o transformare verbală care-i asigură *definiția*.

După o discuție dialectică ce urmărea să arate că nu putem dovedi prin silogism, prin diviziune, prin definiția lucrului sau a opusului acestuia sau

prin orice alt mijloc[148] ce este un lucru, Aristotel trece[149] la o explicație pozitivă a relației dintre demonstrație și definiție. Dacă vrem să ajungem la o definiție cu ajutorul unei demonstrații, trebuie să plecăm de la o cunoaștere parțială a naturii *definiendum*-ului, adică de la o definiție nominală a lui, cum ar fi definiția eclipsei ca pierdere de lumină. Acum ne întrebăm dacă există un termen mediu prin care să arătăm că luna suferă o astfel de pierdere. Putem găsi termenul mediu: „incapabil de a lăsa umbră, deși nu există nimic între lună și noi"; adică, putem deduce privarea lunii de lumină dintr-un simptom al ei. Asta nu ne va conduce la o definiție adevărată a eclipsei. Dar putem găsi termenul mediu care exprimă cauza eclipsei; putem construi silogismul următor: „Orice lucru care are un alt corp interpus între el și sursa de lumină este privat de lumină. Luna are un alt corp (pămîntul) ce se interpune între ea și sursa sa de lumină. Deci: luna este privată de lumină." Iar această demonstrație a existenței eclipsei, în care pornim de la existența cauzelor sale, trebuie reconstruită doar pentru a da o definiție a eclipsei prin referire la cauzele sale — „eclipsa este privarea lunii de lumină datorată interpunerii pămîntului între ea și soare". Deci, dată fiind o definiție nominală a unui atribut sau eveniment *per genus et subjectum*, putem avansa pînă la o definiție adevărată a sa *per genus et subjectum et causam*. Nu trebuie să demonstrăm definiția, ci trebuie să o obținem cu ajutorul demonstrației.

Doar atributele și evenimentele pot fi astfel definite. Pe de altă parte, obiectele primare ale unei științe, ca de exemplu unitatea din aritmetică, nu au alte cauze decît pe ele însele, astfel că doar o definiție nominală este posibilă în cazul lor; ea trebuie pur și simplu asumată sau făcută cunoscută într-un mod care va fi descris mai jos.[150] Există deci trei tipuri de definiții: (1) definiția nedemonstrabilă a unui termen primar, (2) demonstrația adevărată sau cauzală a unui atribut sau eveniment care comprimă conținutul unui silogism într-o singură propoziție și (3) definiția nominală a unui atribut sau eveniment, care corespunde concluziei unui silogism fără premise.[151] Se poate observa că aceste trei tipuri sînt legate unul de altul, cum sînt legile naturii, legile derivate și legile empirice ale lui Mill.

Aristotel continuă[152] prin a arăta că fiecare din cele patru cauze — formală, materială, eficientă sau finală — poate funcționa ca termen mediu prin care se dovedește existența termenului a cărui cauză este. E demn de remarcat faptul că, în acest pasaj (poate cel mai timpuriu în care este amintită), cauza materială apare într-o înfățișare diferită de cea pe care ea o are îndeobște la Aristotel. Ea este descrisă ca fiind „condițiile din care rezultă că un lucru dat este", iar acestea se identifică cu premisele necesare demonstrării concluziei. În *locus classicus* pentru cele patru cauze, „ipotezele (sau premisele) concluziei" sînt prezentate ca exemplu de cauză materială[153], alături de alte exemple mai simple — bronzul statuii, literele cuprinse într-o silabă etc. Este ca și cum în *Analitica secundă* am avea de-a

face cu o concepție mai limitată din care noțiunea de cauză materială de mai tîrziu a fost obținută ulterior printr-o analogie între relația premiselor cu concluzia și cea a materiei cu lucrurile formate. Capitolul pare o realizare timpurie a gîndirii lui Aristotel, deoarece el ne dezvăluie confuzii considerabile.

După ce anterior a ilustrat cum se trece de la o definiție noncauzală la una cauzală, Aristotel continuă[154] prin a lua în considerare felul în care este stabilită prima dintre ele. O *infima species* trebuie definită prin enumerarea unei mulțimi de atribute esențiale ei, care se extind fiecare în parte dincolo de specii, dar care laolaltă sînt coextensive cu ea. Pînă aici, Aristotel nu adoptă metoda platoniciană a definiției prin diviziune; metoda sa este pur și simplu cea a construirii atributelor unul cîte unul pînă ce ajungem la o mulțime coextensivă cu lucrul de definit. Dar, cînd Aristotel ia în considerare mai atent metoda obținerii definițiilor[155], el admite că diviziunea are o anumită valoare. Este adevărat că ea nu arată nimic, dar (1) ne asigură că trăsăturile vor fi luate în ordinea corectă. Putem împărți animalele în domestice și sălbatice, dar nu putem diviza lucrurile domestice în animale și altceva, deoarece animalele sînt singurele lucruri care (strict vorbind) pot fi domesticite. Prin urmare, dacă ne folosim de metoda diviziunii, va trebui să evităm a da definiția omului într-o ordine irațională cum ar fi: „domesticit, animal, biped"; vom pune trăsăturile sale în ordinea corectă — „animal, domestic, biped". (2) În plus, diviziunea conferă și un alt avantaj: ne spune cînd definiția unei *infima species* dată de noi este completă. Dacă prin definiție trecem de la gen la diferența ce nu îi este proximă, am putea descoperi că genul ca întreg nu este epuizat de această diferență și de coordonatele ei; nu orice animal este fie cu aripile întregi, fie cu aripile despicate. Dacă ținem seama în permanență de problema divizării genului, vom reuși să nu omitem nici una dintre diferențele intermediare de care avem nevoie pentru definirea speciei. Cele trei lucruri demne de reținut sînt: (1) să luăm drept caracteristici ale speciei doar atributele care aparțin esenței ei; (2) să le luăm în ordinea corectă, mergînd întotdeauna de la determinabil la determinat; (3) să luăm *toate* caracteristicile necesare pentru a delimita *definiendum*-ul de orice altceva.

După ce a enunțat astfel aspectele prin care definiția se poate folosi de demonstrație, Aristotel continuă[156] prin a spune de ce altceva anume are nevoie definiția unui gen. Este nevoie, după ce genul a fost divizat în *infimæ species* ale sale și acestea au fost definite, să căutăm elementele comune în definițiile lor, eliminînd ca irelevante pentru gen toate elementele necomune tuturor speciilor. Asemenea diviziunii, acest proces nu trebuie să se producă *per saltum*; trebuie să fim gata să trecem la fiecare etapă de la genul aflat imediat deasupra speciei a cărei definiție tocmai am stabilit-o și să ajungem la genul suprem definibil doar după ce am procedat printr-o generalizare graduală. Trebuie să fim gata să descoperim uneori că speciile despre care

credeam că aparțin unui anumit gen se dovedesc a fi de fapt ale unor genuri diferite, avînd un anumit nume doar datorită unei ambiguități. Să presupunem că vrem să definim orgoliul. Orgoliul lui Alcibiade, Ahile și Aiax este incapacitatea de a face față insultei; cel al lui Lysandru și Socrate este indiferența față de soartă. Termenul nu are un singur înțeles și nici o singură definiție.

Deși semnificația dată de Aristotel procesului diviziunii combinate și al generalizării — care este într-adevăr metoda adevărată de a ajunge la definiții noncauzale corecte — nu este întotdeauna ușor de înțeles, el îl descrie cu succes în acest capitol.

La începutul *Analiticii secunde* Aristotel insistă asupra faptului că, deoarece știința tinde către propoziții „universale“, adică „interschimbabile“[157], în care subiectul și predicatul sînt coextensive, premisele sale trebuie să fie, de asemenea, interschimbabile. El se întreabă acum dacă trebuie cauzele și efectele să fie neapărat coextensive. Într-o nouă formulare, întrebarea este: „poate fi dedusă existența cauzei din cea a efectului, așa cum cea a efectului poate fi inferată din cea a cauzei“[158], sau (în alte cuvinte), „pot exista mai multe cauze pentru un singur efect?“[159] Răspunsul lui Aristotel este că înțelesul autentic al cauzei implică faptul că prezența cauzei poate fi dedusă din cea a efectului. Faptul că un efect este prezent în absența cauzei sale presupuse arată doar că presupusa sa cauză nu este cea adevărată. Orice problemă științifică este o problemă universală, o problemă al cărei subiect și al cărei predicat sînt coextensive; dacă întrebăm „de ce subiectul C are atributul A“, vrem să spunem că tocmai C (nu și alt lucru) este cel ce are atributul A. Fie silogismul:

Toți B sînt A,
Toți C sînt B,
Deci: Toți C sînt A.

Aici B este un atribut esențial al lui C și cauza proprietății A. Dacă concluzia este simplu convertibilă, este ușor de observat că tot astfel trebuie să fie și premisele, și deci cauza B este coextensivă cu efectul A.

Se va observa că această doctrină este adevărată dacă, așa cum susține și Aristotel, ea se enunță prin referire la idealul științei. Căci știința tinde către propoziții „interschimbabile“, neputîndu-se mulțumi doar cu o mulțime de cauze. Dar, pînă aici, Aristotel nu a ținut cont de dificultățile pe care le întîmpină știința de-a lungul evoluției sale. Ea poate să specifice extrem de rar orice subiect căruia îi aparține un anumit atribut; ea descoperă că atributul apare în acest subiect sau în altul, dar nu poate ști în care alte subiecte mai apare și cu atît mai puțin care este genul ce le cuprinde pe toate. Atunci, ea trebuie să pună întrebarea: „de ce *acest subiect C* are atributul A“; astfel, să se mulțumească doar cu un B coextensiv nu cu toți A, ci doar cu „A din C“. Iar acesta va fi adeseori ceva diferit de acela care constituie cauza lui „A din D“. Atunci, prezența lui B *nu poate* fi dedusă în

toate cazurile din prezența lui A, iar A *va* avea mai mult de o singură cauză. Posibilitatea cunoașterii cauzelor nereciproce ale unui efect înainte de cunoașterea cauzei reciproce este clar exprimată de Aristotel.[160]

Cunoașterea principiilor prime ale științei

În mare parte, *Analitica secundă* tratează demonstrația, cea care presupune cunoașterea primelor premise care nu sînt cunoscute în sine prin demonstrație. La sfîrșitul cărții[161], Aristotel abordează problema modului în care acestea sînt cunoscute. Care este facultatea prin care le cunoaștem; cunoașterea este dobîndită sau este latentă în noi de la începutul vieții? Este greu de presupus că cunoașterea premiselor, care trebuie să fie cea mai sigură dintre toate, se află în noi de la început, fără să știm; este la fel de greu de văzut cum ar putea fi primită, dacă nu este prezentă de la început, deoarece (spre deosebire de cunoașterea demonstrativă) ea ar trebui să poată fi obținută fără a avea la bază o cunoaștere preexistentă. Pentru a evita aceste două dificultăți, trebuie să presupunem că se pornește de la o facultate modestă din care se poate dezvolta cunoașterea. Aristotel consideră că o astfel de facultate este percepția, putința de a deosebi, înnăscută în orice animal. Primul stadiu în evoluția de la simț la cunoaștere este memoria, „urma lăsată de percepție“ după consumarea momentului percepției. Următorul stadiu este „experiența“ sau elaborarea, pe baza amintirilor repetate despre același lucru, a unei concepții, fixarea unui universal. În schimb, aceasta este originea artei, în măsura în care interesul este îndreptat către devenire, și a științei, în măsura în care interesul vizează ființa. Trecerea de la particular la universal este asemenea regrupării unei armate împăștiate prin așezarea în poziție de drepți a soldaților unul după altul, pînă ce întreaga trupă revine la starea de disciplină. Trecerea este posibilă deoarece însăși percepția posedă elementul universalului; e adevărat că percepem un lucru particular, dar ceea ce percepem în el sînt trăsăturile pe care le are în comun cu alte lucruri. De la primul element al universalului trecem, fără întrerupere, prin sfere din ce în ce mai înalte de universalitate, pînă ce ajungem la universalele supreme, „neanalizabilele“. Trecerea de la particulare la universalele inerente lor este considerată inducție; ni se spune că înțelegerea universalelor ce vor deveni primele premise ale științei trebuie să fie opera unei facultăți mai înalte decît știința — ea nu poate fi decît rațiunea intuitivă.

Această splendidă explicație a evoluției neîntrerupte de la simț la rațiune are un aspect neclar (pentru a nu mai menționa și altele). Mai precis, care sînt „obiectele prime“ cunoscute prin rațiune intuitivă? Marea parte a limbajului se referă la înțelegerea conceptelor, astfel că lucrurile prime trebuie să fie obiectele supreme, neanalizabile, ale concepțiilor, altfel spus, categoriile. Dar cunoașterea categoriilor nu este un punct de plecare suficient

pentru o gîndire demonstrativă. Principiile prime ale științelor sînt axiomele, definițiile și „ipotezele" sau presupunerile existenței obiectelor primare ale științei.[162] E posibil ca Aristotel să fi admis distincția chiar aici. După ce a descris ascensiunea de la particularele sensibile la conceptele universale, el spune că „este deci evident că trebuie să cunoaștem primele principii cu ajutorul inducției. Căci în acest chip ne dezvăluie generalul."[163] Adică se pare că dincolo de progresul de la percepția particularelor la concepția universalelor, acceptă un avans de la judecăți particulare, cum ar fi „acest lucru nu poate avea culori diferite în aceeași parte a sa", la cele universale, cum ar fi legea contradicției și alte principii prime ale științelor.[164]

Topicele

Topicele se pot discuta și mai succint. După toate aparențele, lucrarea se împarte în două părți: (1) Cărțile II–VII.2, tratatul originar, o colecție de τόποι sau locuri comune ale argumentului, împrumutate în mare măsură din Academie[165]; aparent, această secțiune a fost scrisă înaintea descoperirii silogismului.[166] (2) Cărțile I, VII.3–5 și VIII, o introducere și o concluzie scrise după descoperirea silogismului, dar înainte de scrierea *Analiticelor*. *Respingerile sofistice* sînt probabil mai tîrzii decît *Topicele*, dar mai timpurii decît *Analiticele*.

Scopul *Topicelor* este „de a găsi o metodă, prin care să putem argumenta despre orice problemă propusă, pornind de la propoziții probabile, și prin care să putem evita să cădem în contradicție"[167]; adică, să putem susține cu succes fiecare din părțile implicate în toate discuțiile dialectice — partea „celui care întreabă" (principalul interlocutor care-i pune întrebări adversarului și deduce din orice răspuns primește) sau a „celui care răspunde". Cu alte cuvinte, intenția noastră este să studiem silogismul dialectic. El este distinct de cel științific prin faptul că premisele sale nu sînt adevărate și imediate, ci doar probabile, adică așa cum apar drept probabile tuturor, sau majorității, sau înțelepților. Pe de altă parte, el este distinct de simplul silogism contestabil prin faptul că raționează corect, pornind de la premise realmente probabile, în timp ce celălalt pornește cu raționamentul de la premise care doar par probabile, sau raționează incorect.[168] Dialectica nu are o valoare absolută precum știința, dar nu este nici o ocupație fără de valoare precum argumentarea făcută doar de dragul argumentării. Studiul ei are trei utilizări principale — (1) În vederea unei gimnastici mentale. (2) În vederea capacității de a discuta în contradictoriu cu persoanele pe care le întîlnim; dacă ne-am familiarizat cu opiniile majorității și cu ceea ce decurge din ele, am putea dezbate cu oamenii pornind de la propriile lor premise. (3) A treia utilizare este în folosul științelor, în două sensuri: (a) Dacă sîntem capabili să argumentăm probleme atît *pro*, cît și *contra* ar trebui să recunoaștem mai

bine adevărul și falsul cînd le întîlnim, iar (b), din moment ce nici chiar principiile prime ale științelor nu pot fi demonstrate științific, ele pot fi abordate cel mai bine prin studiul opiniilor comune, așa cum permite dialectica.[169] Adevăratul studiu al dialecticii din *Topice* este realizat cu precădere din perspectiva primelor două puncte de vedere[170]; Aristotel nu face mai nimic pentru a arăta cum ne poate ajuta dialectica în studiul științelor. Afirmația conform căreia primele principii ale științei sînt tratate pe calea dialecticii nu este nicăieri pusă în legătură cu cealaltă afirmație că ele sînt tratate prin inducție; dar trebuie să ne amintim că inducția este unul din cele două moduri de argumentare proprii dialecticii[171] (cel mai bun exemplu al stabilirii principiilor prime prin dialectică este argumentul din *Metafizica Γ* pentru legea contradicției și a terțului exclus).

Aristotel începe prin a lua în considerare diversitatea relațiilor dintre subiect și predicat exprimabile în premisele din care decurg argumentele sau în problemele aduse în discuție. Predicatul oricărei propoziții este sau nu este convertibil cu subiectul. Dacă este convertibil, fie descrie esența subiectului, caz în care el este *definiția* sa, fie nu, și atunci este o *proprietate*. Dacă nu este convertibil, fie este un element al definiției, caz în care este *genul* subiectului[172], fie nu este, și atunci el este un *accident*.[173] Aceasta este clasificarea predicabilelor dată de Aristotel pe care Porfir a complicat-o fără rost socotind că *speciile* sînt al cincilea predicabil. Poziția speciilor în explicația dată de Aristotel nu este (cu o excepție, în cazul judecăților care desemnează atributele accidentale) similară celei a predicabilelor, ci celei a subiectului, deoarece tratarea aristotelică se constituie din judecăți asupra speciilor, pe care le are întotdeauna în vedere, și nu asupra individualelor.

Într-o anumită privință, însuși Aristotel și-a modificat mai tîrziu doctrina predicabilelor. În pasajul de față, distincția dintre gen și diferență este estompată. Ca și genul, diferența este considerată mai largă decît cea a cărei diferență este. Doctrina la care se face aluzie se găsește și în *Analitica secundă*[174]: ea afirmă că o definiție se face prin adunarea atributelor dintre care fiecare este în parte mai larg decît termenul de definit, dar care sînt împreună coextensivi lui. Pe de altă parte, în *Metafizica*[175], Aristotel afirmă că fiecare diferență enunțată ar trebui să fie o diferență a diferenței precedente și că ultima diferență ar trebui să fie coextensivă cu *definiendum*-ul. *Analitica secundă*[176] demonstrează că el se îndreaptă către această doctrină.

Fiecare premisă și fiecare problemă privește unul sau altul dintre predicabile; cu alte cuvinte, problemele care pot fi aduse în discuție sînt de tipul următor: „este « animal cu picioare, biped » definiția omului sau nu?", „este « animal » genul omului sau nu?", iar întrebările pe care cel care întreabă le poate pune celui care răspunde (asumîndu-le și răspunsurile ca premise) sînt de același fel. Alături de problemele și premisele legate strict de predicabile sînt grupate și altele, mai puțin corelate cu ele. Deci un singur cuvînt nu poate constitui niciodată definiția unui alt cuvînt, deși o propoziție precum „frumosul este adecvarea" este relevantă pentru problema definiției. Identitatea

numerică nu înseamnă că un cuvînt poate fi folosit pentru definirea celuilalt, însă diferența numerică arată că el nu poate fi folosit astfel.[177] În acest fel, toate problemele pot fi reduse la unul sau altul dintre predicabile, astfel că predicabilele formează cadrul necesar tratării complete a problemelor și a locurilor comune permise în discuția lor. Cartea a II-a și a III-a tratează problemele accidentului, Cartea a IV-a și a V-a pe cele ale genului și respectiv ale proprietății, iar Cartea a VI-a și a VII-a pe cele ale definiției.

Trei dintre principalii termeni ai tehnicii dialectice sînt: „premisa", „problema" și „teza". O premisă dialectică este „o chestiune" (în mod strict, desigur, un răspuns) „care apare probabilă fie tuturor, fie majorității, fie înțelepților". Nu orice chestiune care poate fi adusă în mod adecvat în discuție în fața unui interlocutor poate fi ridicată la rangul de problemă în discuție. O problemă trebuie să fie o chestiune care stîrnește un interes fie practic, fie unul teoretic, iar asupra ei fie nu există o opinie răspîndită, fie există o diferență de opinie între mulțime și înțelepți, sau în mulțime, sau printre înțelepți. În plus, nu fiecare problemă este o teză; o teză este „o opinie paradoxală a unor filozofi celebri" sau o concepție care, deși poate nu este susținută de nimeni, poate fi justificată prin argument. Aristotel adaugă cu un bun-simț ce îi este caracteristic că nu toate problemele și nu toate tezele merită să fie discutate, ci doar acelea care pot fi înfățișate de cei care au nevoie de argument, nu de pedeapsă sau de lipsa unei percepții[178]; nu trebuie să discutăm dacă trebuie să-i cinstim pe zei și să-i iubim pe părinți, nici dacă zăpada este albă.[179]

Nu dispunem nici de spațiu aici și nici nu avem intenția să-l urmărim pe Aristotel în elaborata explicație a τόποι, ascunzătorile din care raționamentul dialectic trebuie să-și scoată la lumină argumentele. Discuția aparține unui mod de gîndire apus; el reprezintă unul dintre ultimele eforturi ale acelei mișcări a spiritului grecesc către o cultură universală care încearcă să discute orice fel de subiect fără a-i studia principiile prime proprii lui, cunoscut de noi sub numele de mișcarea sofistă. Ceea ce îl distinge pe Aristotel de sofiști, cel puțin așa cum sînt ei descriși atît de el, cît și de Platon, este că scopul său este de a-i ajuta pe cei care-l audiau și pe cei care-l citeau, nu să cîștige foloase sau glorie printr-o falsă aparență de înțelepciune, ci să discute chestiuni într-o manieră pe cît se poate de inteligentă cînd nu se dețin cunoștințe speciale. El însuși a indicat însă o cale mai bună, cea a științei; chiar *Analiticele* sale au făcut ca *Topicele* să devină depășite.

Respingerile sofistice

Respingerile sofistice sînt o anexă interesantă a *Topicelor*. Expresia[180] înseamnă literal „confruntări sofistice", sofistul fiind considerat în principal spiritul negativ care-și propune să-l încurce pe omul cinstit prin respingerea aparentă a opiniilor împărtășite de acesta. Dar metodele respingerii sofistice

sînt cele pe care sofistul le va folosi pentru a-și dovedi la fel de bine propriile teze, astfel că *Respingerile sofistice* sînt un studiu al erorii în general. Clasificarea aristotelică a erorilor, cea care stă la baza tuturor celorlalte clasificări ale erorilor, sună astfel: există două tipuri principale, cele care depind de limbaj și cele care nu depind de el. Erorile *in dictione* (în limbaj) sînt[181]:

(1) Echivocația[182], adică ambiguitatea într-un singur cuvînt;

(2) Amfibolia, adică ambiguitatea în structura unei propoziții (ilustrată ușor în limba greacă, unde ordinea cuvintelor nu este un temei sigur pentru a decide care cuvînt este subiect și care obiect);

(3) Compoziția datorată alăturării incorecte a cuvintelor. Un om este capabil să meargă, cînd stă jos; dar nu rezultă de aici că este capabil să meargă cînd stă jos.

(4) Diviziunea, datorată separării incorecte a cuvintelor. Cinci este doi și trei; dar nu rezultă de aici că cinci este doi și este trei.

(5) Accentuarea, adică interpretarea incorectă a discursului scris prin accentuarea greșită a unui cuvînt (de exemplu, cu un accent circumflex în locul unuia ascuțit).

(6) Forma expresiei, adică inferența incorectă din forma gramaticală; de exemplu, a presupune că expresia „suferind de o boală" este o acțiune deoarece are aceeași formă flexionară ca și „lovind" sau „construind".

Erorile *extra dictionem* (în afara limbajului) sînt:

(1) Accidentul (*accidens*) este presupunerea că dacă ceva este adevărat pentru un lucru este adevărat și pentru accidentele sale sau *viceversa*. Dacă Coriscos este altceva decît Socrate iar Socrate este un om, atunci nu se deduce că el, Coriscos, este altceva decît om.

(2) *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter* (confundarea unui termen relativ cu unul absolut). Dacă ceva ce nu există este obiectul unei opinii, nu rezultă de aici că acel ceva există pur și simplu. În plus, dacă un lucru are calități opuse în diferite părți ale sale, nu este corect să predicăm ambele calități ale sale în mod absolut.

(3) *Ignoratio elenchi* (ignorarea respingerii) datorată faptului că nu se realizează ceea ce implică respingerea; atributul despre care se arată că nu aparține subiectului trebuie să fie exact de același fel cu atributul despre care s-a arătat că aparține subiectului, nu un atribut cu același nume sau eventual cu un nume ambiguu; trebuie dovedit că nu aparține subiectului în același aspect, relație, fel și timp în care s-a spus că aparține; iar respingerea trebuie să fie dedusă cu necesitate din premisele date. Nu dovedim că doi este atît dublu cît și non-dublu dacă arătăm că el este dublul lui unu dar nu este dublul lui trei.

(4) *Petitio principii* (a lua drept dovedit ceea ce trebuie dovedit) adică (a) a dovedi o propoziție asumîndu-și exact aceeași propoziție; sau (b) a o dovedi din premise care ar fi trebuit dovedite cu ajutorul ei, ca și construcția paralelelor cu ajutorul unei metode care presupune însăși construcția para-

lelelor. Variantele formale ale unei *petitio principii* reale, cît și ale celei aparente sînt explicate de Aristotel în altă parte.[183]

(5) *Fallacia consequentis* (eroarea consecvenței), adică conversia simplă a propoziției care nu ar trebui convertită. Aceasta este ilustrată prin inferențele greșite din percepție (ca atunci cînd o substanță galbenă care este de fapt fiere este luată drept miere — întrucît mierea este galbenă) și prin utilizarea greșită a dovezii prin semne.

(6) *Non causa pro causa* (a lua drept cauză ceea ce nu este cauză), în care falsitatea evidentă a unei concluzii este invocată pentru a respinge o propoziție care nu este de fapt una din premisele din care s-a dedus concluzia. De exemplu, „dacă sufletul și viața sînt același lucru, atunci, deoarece nașterea este contrara distrugerii, contrara unei anumite distrugeri va fi o anumită naștere; dar moartea este o distrugere și contrara vieții; deci viața este naștere. Dar aceasta este imposibil; deci sufletul și viața nu sînt identice." Propoziția pe care trebuia să o respingem nu a fost folosită ca premisă și deci nu este combătută prin obținerea unui rezultat fals.

(7) *Fallacia plurium interrogationum ut unius* (unirea mai multor întrebări în una), adică „sînt toate aceste lucruri bune sau nu sînt bune?", cînd de fapt unele sînt bune iar altele nu.

Doctrina aristotelică a erorilor nu are aceeași valoare peste tot. Unele erori sînt simple jocuri de cuvinte pe care nu le-ar accepta nici cel mai naiv om. Altele, deși mai înșelătoare, sînt extrem de artificiale. Dar în privința unor erori — echivocația, accidentul, *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, ignoratio elenchi, petitio principii,* consecvența, *non causa pro causa* — Aristotel a indicat cele mai importante dintre toate erorile, nu numai pe cele adoptate doar pentru înșelarea altora, ci și pe cele care îi înșală chiar pe vorbitori[184]; tratarea sa ține cont de multe dintre cele mai subtile pericole la care este expusă rațiunea; și aici, ca și în întreaga sa logică, Aristotel este un deschizător de drumuri.[185]

Clasificarea nu este nicidecum perfectă. Aristotel însuși observă că anumite argumente false pot fi catalogate ca aparținînd mai mult decît unei singure erori luate în considerare[186] și că toate erorile pot fi tratate ca variante ale lui *ignoratio elenchi.*[187] Însă teoreticienii de mai tîrziu au considerat că este necesar să urmeze calea sa; acolo unde s-au îndepărtat de ea, au reușit doar de puține ori să îndrepte lucrurile. În multe cazuri, sensul aristotelic a fost greșit interpretat, iar în alte cazuri sfatul său a fost complet ignorat prin aplicarea încăpățînată a termenilor lui la cu totul alte tipuri de eroare.

Note

1 *Met.* 1025b25.
2 Sau „poetice" (ποιητική), conform traducerii lui Șt. Bezdechi din *Metafizica*; provine de la verbul ποιέω, „a face", „a produce", „a executa" (*n. t.*).
3 *Ib.* 1026a18.

4 Deși vorbește o dată despre „știința analitică" (*Rhet.* 1359b10).
5 *P. A.* 639a4 ; *Met.* 1005b3, 1006a6 ; *E. N.* 1094b23.
6 Conform lui *Alexandru din Afrodisia* (200 d.Cr.).
7 În secolul al VI-lea.
8 *An. Pr.* 47a4 ; *An. Post.* 91b13 etc.
9 *Cat.* 1a16.
10 1b25.
11 În sensul de „înrîurire", „acțiune asupra subiectului" (*n. t.*).
12 *Top.* 103b23.
13 *An. Post.* 83b15. Cf. cu *Phys.* 225b5–9, 226a23–25.
14 *Cat.* 6b6–11, 8a17–28. Astfel, știința este un πρός τι, dar științele particulare nu sînt, IIa23–32; στάσις este un πρός τι, dar τὸ ἑστάναι nu este, 6b11.
15 *De Int.* 2, 3 și *Poet.* 20, a cărei autenticitate stă sub semnul întrebării, adaugă conjuncția și articolul.
16 De exemplu, cantitatea și calitatea includ anumite nume și unele adjective, 4b23, 9a29.
17 De exemplu, de către A. Gercke în *Arch. f. d. Gesch. d. Phil.* IV. pp. 424–441.
18 251 ș. urm., în special 254d.
19 185d10.
20 Această perspectivă apare clar exprimată în lucrarea lui O. Apelt *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie.*
21 Sau „sens", engl. *meaning* (*n. t.*).
22 *Cat.* 2a11.
23 1a29, 23. Cred că distincția explicită dintre calitățile, cantitățile etc. individuale și calitățile, cantitățile etc. generale, ale căror instanțe sînt cele individuale, nu apare în nici un alt loc în opera aristotelică. Nici Aristotel, nici filozofia de mai tîrziu nu au făcut distincția dintre universal și particular, cu excepția categoriei substanței. Însă prof. Stout a susținut (în *Proc. of the Brit. Acad.*, vol. X) recent o distincție similară. „O trăsătură ce caracterizează un lucru concret sau individual este la fel de particulară ca lucrul sau individul caracterizat. Cît privește două bile de biliard, fiecare își are rotunjimea sa particulară separată și distinctă de cealaltă, așa precum bilele de biliard sînt separate ele însele."
24 Capitolele 5–9. Capitolele 10–15 sînt îndeobște considerate apocrife.
25 Simpla înțelegere este numită νόησις, de exemplu în *De An.* III,6. Expresia ei în limbaj este φάσις, *De Int.*, 16b27, 17a17 și *Met.* 1051b25. Uneori însă, φάσις este folosită ca echivalent pentru afirmație, iar alteori acoperă sensul de afirmație și negație.
26 *Met.* 1051b24.
27 *Met.* 1027b27 ; *De Int.* 16a10.
28 *Met.* 1051b24, 1052a1; *De An.* 430b28.
29 *De Int.* 16b27, 17a17.
30 *Met.* 1027b27, 1051b17.
31 *De An.* 429b14, 430b30, 431b13; *Met.* 1025b31, 1035a26.
32 1045a36.
33 *An. Post.* 75b32, 94a2, 12.
34 16a7.
35 *Ib.* 9–14.
36 430a27.
37 430b3.
38 Cf. *Phys.* 184a21–b14.

39 *Met.* 1051b3, cf. cu 1011b27.
40 16a17, 17a10, 19b10; cf. Platon, *Soph.* 261c ș. urm.
41 16a19 ș. urm.
42 16b6–8, 19–21.
43 16a30–33, b12–15.
44 19b14–19.
45 20a3–15.
46 Pe care logicienii au numit-o mai tîrziu „propoziția celui de-al treilea adiacent“.
47 19b19–20, a3, 21b26–33.
48 21a24–33.
49 Ceea ce bine subliniază Case în *Enclyclopaedia Britannica*, 11, II., p.512.
50 *De Int.* 17a8 ș. urm.; *An. Post.* 86b33–36; *Met.* 1008a16–18.
51 *Met.* 1017a31–35.
52 *E.N.* 1139a21 ș. urm.
53 *An. Post.* 86b37–39.
54 *An. Post.* I.15.
55 *Met.* 996b14–16.
56 Bradley, *Principles of Logic* 1, III.
57 *De Int.* 19b24–35, 20a23–26; *An. Pr.* 25b22 ș. urm., 51b31–35, 52a24–26.
58 *De Int.* 7.
59 *De Int.* 17a38; *An. Pr.* 43a25–32.
60 *An. Pr.* 25a14–26.
61 A subiectului în predicat, (*n. t.*).
62 De exemplu în propozițiile: ὑπὸ τὸ Α εἶναι, ἐν ὅλῳ τῷ Α εἶναι.
63 24a17–22.
64 26a28–33.
65 *An. Pr.*, I. 4–22.
66 43a25–43.
67 *De Int.* 21a34–37; cf. *An. Pr.* 25a1 ș. urm. 29b29–32.
68 *De Int.* 21b26–33; 22a8–13.
69 *An. Pr.* 32a18–20; *Met.* 1019b28–30.
70 De exemplu, *De Int.* 21b35–37.
71 *An. Pr.* 25a37–39.
72 32a20.
73 *Met.* 1019b32; *De Int.* 23a6–18.
74 „Împrejurări“, engl. *cases* (*n. t.*).
75 *An. Pr.* 25a37-b18, 32b4–18; *De Int.* 19a7–22.
76 Cf. pp. 77–81, 82 ș. urm., 158, 193.
77 *De Int.* 12.
78 *De Int.* 13.
79 *An. Pr.* I.8–22.
80 *De Int.* 17a20–22.
81 *An. Pr.* 46a33.
82 „Argument“ în traducerea lui D. Ross, „discurs“ în traducerea lui A. J. Jenkinson (*n. t.*).
83 *An. Pr.* 24b18–22; cf. *Top.* 100a25–27.
84 *An. Pr.* I. 23.
85 Desigur, doar o analogie foarte generală.
86 *An. Pr.* 25b32–35.
87 Bramantip, Camenes, Dimaris.

88 *An. Pr.* 29a19–26.
89 53a3–12.
90 ἔκθεσις.
91 *An. Pr.* 28a22–26.
92 În geometrie, ἔκθεσις, sau expunerea situațiilor particulare, este foarte importantă.
93 *An. Pr.* I.8–22.
94 *An. Pr.* 40b25 ș. urm., 41a22–b1.
95 41a23–37, 50a29–32.
96 41a37–b1.
97 50a16–19.
98 Sextus Empiricus, *Schițe Pyrrhoniene*, II,195 ș. urm. Cf. J. St. Mill, *System of Logic*, Cartea a II-a, cap.3, §2.
99 *An. Pr.* 67a12–b11; *An. Post.* 71a24–b8, 86a22–29.
100 *An. Pr.* 65a10–25.
101 Despre inducția la Aristotel, cf. M. Consbruch în *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, V, 302–321; P. Leuckfeld, *ib.*, VIII. p. 33–45; G. E. Underhill în *Class. Rev.* XXVIII, pp. 33–35.
102 *An. Pr.* 68b35; *An. Post.* 72b29; *Top.* 105a16,157a18.
103 *An. Pr.* II, 23.
104 68b23, 27, 69a16; cf. *An. Post.* 92a37.
105 De exemplu, *Top.* 105a13–16; 113b17 ș. urm., 29–36; *Met.* 1025a9–11, 1048a35–b4.
106 *An. Post.* 100b3; *E. N.* 1139b29–31.
107 *An. Pr.* 68b9–13.
108 De exemplu, *Top.* 105a13–16, dar trecerea de la individuale în *Top.* 103b3–6, 105b25–29; 156a4–7; *Rhet.* 1398a32 ș. urm.
109 ἐπάγειν, ἐπάγεσθαι sînt folosite de Platon cu sensul de „citarea martorilor“ sau a exemplelor, de pildă în *Cratylos* 420d2, *Republica* 364c6; tot astfel, în *P. A.* 673a15, *Met.* 995a8. Dar, la Aristotel, obiectul verbului este mai adesea persoana care este „condusă“ — *An. Post.* 71a21, 24, 81b5; *Met.* 989a33; cf. Platon, *Omul politic,* 278a5 și folosirea termenului ἐπαγωγός=„seducător“ („ademenitor“, „cel care aduce la sine“, *n. t.*). De aici se pare că derivă utilizarea lui ἐπάγειν fără obiect (complement) = „a face o inducție“, *Top.* 156a4, 157a21, 34; și, la rîndul ei, de aici derivă expresia τὸ καθόλου ἐπάγειν, *ib.* 108b10. ἐπαγωγή este folosit de alți autori (de ex. Democrit, 19. 322) în sensul de „a conduce către“ (aparent fără a avea sensul de „a invoca“); la Platon există ἐπαναγωγή cu un sens similar în *Republica* 532c5.
110 *E. N.* 1098a3; cf. *An. Post.* 78a34.
111 *An. Post.* 88a12–17, 100b3–15.
112 *G. A.* 736b28.
113 *An. Post.* II. 19; *Met.* A,I.
114 *An. Post.* 87b28, 100a17.
115 *An. Pr.* II, 24–27.
116 *An. Post.* 71a9–11; *Rhet.* 1356b2–5.
117 *An. Pr.* 69a16–19.
118 *An. Post.* II, 27; *Rhet.* 1357a32.
119 ἀναγωγή, *An. Pr.* II.25. Se pare că ea este pînă la urmă aceeași cu silogismul *ex hypothesi*, deși Aristotel nu le corelează prea clar. El consideră ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδύνατον ca un fel special de argument *ex hypothesi.*
120 *E. N.* 1112b20–24. Cf. *infra* p. 199.

121 Împărțirea îi aparține lui Zabarella.
122 *An. Post.* I,1.
123 *Ib.* II.1.
124 *Ib.* 71b9–72a7.
125 „A nu poate fi atît B, cît și non-B", „A trebuie să fie fie B, fie non-B".
126 72a16–18, 76a38–b2, 77a10–12, 22–25.
127 72a14–16, 18–24, 76a32–36, b3–22.
128 76b23–34, 39–77a3.
129 Vezi capitolele 7, 9, 10, 12, 27; cf. 71a3, 79a18.
130 *Met.* 1005 a20.
131 Heath, *History of Greek Mathematics*, vol. I., p. 376.
132 *Ib.* 374.
133 *An. Post.* I. 3.
134 *Per se* = de la sine (*n. t.*).
135 Cele concomitente cu accidentele, engl. *concomitants* (*n. t.*).
136 I.4, 5.
137 I.7. cf. p. 73.
138 I.9, 11, 77a10–12, 22 ș. urm.
139 *An. Post.* I.13.
140 Cu sensul de „prindere", „reducere" (engl. *packing*) (*n. t.*). Vezi 79a30, 84b35.
141 *An. Post.* I.27.
142 Cf. cu *De caelo*, 293a25–30, 30a5–17; *De Gen. et Corr.* 316a5–10.
143 *An. Post.* I. 31.
144 I.34.
145 I.33.
146 II.1.
147 II. 2.
148 II.3–7.
149 II.8.
150 II.9; cf. *infra* p. 52.
151 II.10; cf. 75b31.
152 II.11.
153 *Phys.* 195a18.
154 *An. Post.* II.13.
155 96b15–97b6.
156 97b7.
157 În original, *reciprocating* (*n.t.*).
158 II. 16.
159 II. 17.
160 98b25–31, 99a30–b8.
161 II. 19, cf. *Met.* A, 1.
162 I. 10.
163 100b3.
164 Cf. cu *Met.* 981a7, unde Aristotel atribuie lui ἐμπειρία formarea unor judecăți cum ar fi „că lui Callias, Socrate etc., cînd au suferit de cutare boală, le-a priit cutare leac."
165 E. Hambruch a tratat bine această chestiune în *Logische Regeln d. Plat. Schule in der Arist. Topik* (Berlin, 1904).
166 Maier în *Syll. des Ar. II. 2. 78*, n. 3, dovedește foarte bine aceasta.
167 100a18.

168 *Ib.* 27–b25.
169 I.2.
170 De exemplu, cf. cu 105 a9.
171 *Top.* I.12.
172 Sau o diferență, pe care Aristotel o include aici sub gen.
173 I.4, 8.
174 96a24–b14; Cf. *supra* p. 52.
175 *Z.* 12.
176 96b30–32, 97a28–b6.
177 *Top.* I.5.
178 Vezi explicația lui M. Florian în *Topica* (*Organon*, vol. IV), p. 24, n. 78 (*n. t.*).
179 I.11.
180 Σοφιστικοί ἔλενχοι (*n. t.*).
181 Cap. 4.
182 În traducerea lui M. Florian, „omonimia“. Vezi *Soph. El.* (*Organon*, vol. IV), 165 b25.
183 *An. Pr.* II. 16; *Top.* VIII. 13.
184 167b35.
185 Conform afirmației sale că în tratarea dialecticii (spre deosebire de cea a retoricii, de exemplu) el a trebuit să reconstruiască știința din temelii: *Soph. El.* 183 b16–184 b3.
186 167a35,182b10.
187 Cap VI.

Capitolul III

FILOZOFIA NATURII

După cum am văzut, în clasificarea aristotelică științele se împart mai întîi în teoretice, cele care aspiră la cunoaștere de dragul cunoașterii, practice, care au ca obiectiv cunoașterea în calitate de principiu călăuzitor al conduitei[1], și productive, care se îndreaptă către cunoaștere pentru a o folosi în realizarea unui lucru util sau frumos. Științele teoretice se subîmpart în „teologie" (sau metafizică), fizică și matematică. Fizica are ca obiect lucrurile cu existență distinctă, dar care nu sînt neschimbătoare (de exemplu, „corpurile naturale" care au în ele o sursă de mișcare și de repaus); matematica, pe cele neschimbătoare, dar care nu au o existență distinctă (de pildă, numerele și figurile spațiale care au doar o existență adjectivală, ca substanțe calificative); teologia, lucrurile care au o existență distinctă și totodată sînt neschimbătoare (de exemplu, substanțele care există independent de orice legături cu materia); ea își datorează denumirea faptului că între aceste substanțe pure, cea supremă este Dumnezeu.[2] „Fizica", astfel definită, este prezentată de Aristotel într-un lung șir de lucrări. Faptul că acestea au fost gîndite unitar este indicat la începutul lucrării *Meteorologica*; Aristotel susține că s-ar fi ocupat pînă atunci cu (1) primele cauze ale naturii (adică elementele constituente despre care a arătat în *Fizica* I., II. că sînt implicate în toate schimbările) și cu mișcarea naturală în general (*Fizica* III.–VIII.); (2) cu ordinea și mișcarea stelelor (*De caelo* I., II.), numărul și natura elementelor corporale și transformarea lor unul în celălalt (*De caelo* III., IV.); (3) cu nașterea și pieirea în general (*De generatione et corruptione*). El își propune să trateze (4) „lucrurile care se petrec în conformitate cu natura — dar cu o natură mai puțin ordonată decît cea a elementului prim (sau celest) — în regiunea ce se învecinează cel mai mult cu mișcarea stelelor"[3]; și (5) animalele și plantele, atît în general, cît și conform cu speciile lor (lucrările biologice).

Vom vedea că el pornește de la general la particular.[4] În fapt, *Fizica* tratează corpul natural în general, natura comună tuturor corpurilor ce posedă în ele însele sursa mișcării și a repausului. Aceasta include nu doar

corpurile vii, ci și elementele și componentele lor anorganice: ele au și o tendință intrinsecă de mișcare — fie în cerc, fie din sau spre centrul universului. Chiar și lucrurile artificiale au o mișcare naturală, întrucît materialele lor sînt corpuri naturale; dar mișcarea lor ca lucruri artificiale este ceva ce le este impus de mîna meșteșugarului care le-a creat și de cea a celui care le folosește.[5]

Fizica, după cum se spune chiar aici, se ocupă cu „știința naturii", dar nu oferă de la bun început nici o explicație despre ce anume se înțelege prin „natură". Înaintea ei se întinde un lung șir de lucrări „despre natură", din cauză că acesta fusese titlul preferat al presocraticilor; în lumina acelor opere timpurii, Aristotel a putut să conteze pe faptul că înțelesul titlului era suficient de clar. Ar trebui să înțelegem că el intenționează să trateze atît materialul fundamental din care sînt făcute corpurile materiale, cît și natura și cauzele schimbărilor sesizabile în ele. Importanța descoperirii cauzelor este menționată de la bun început. Faptele experienței sînt reprezentate ca o masă confuză ce trebuie analizată pînă cînd întrezărim implicațiile lor ultime, „originile", „cauzele" sau „elementele", care sînt „clare de la natură" chiar dacă la început ne sînt obscure.[6] Diferite puncte de vedere pot fi extrase din aceste cauze inițiatoare. Dar, după cum subliniază Aristotel, există o singură concepție, cea care conduce la anularea filozofiei naturale — opinia potrivit căreia realitatea este unică, indivizibilă și neschimbătoare. Trebuie să considerăm ca ceva stabilit de experiență faptul că schimbarea există și trebuie să ne bazăm pe aceasta. Dar eleatismul a avut un rol preponderent în filozofia greacă, astfel încît Aristotel nu l-a putut înlătura printr-un simplu apel la experiență; în continuare, el pune în evidență diferitele confuzii pe care se bazează eleatismul.[7]

Substratul, forma, privațiunea

Concepțiile „filozofilor naturii" (opuși eleaților, care negau în principiu existența naturii) sînt de două tipuri principale. Unii susțin că există un singur tip de corp fundamental din care provin toate celelalte lucruri prin condensare sau rarefiere. Alții susțin că există diferențe calitative fundamentale între lucruri, dar că toate provin dintr-o masă unică în care erau prezente toate „contrariile". Ultima concepție poate fi criticată.[8] Ceea ce remarcă Aristotel este că toate școlile recunosc împreună contrariile ca principii prime. Rar și dens, solid și gol, ființă și neființă, sus și jos, înainte și în urmă, drept și curb — astfel de opuși joacă un rol important în toate teoriile anterioare. Aceasta decurge din natura primelor principii. (1) Ele nu trebuie să fie generate unul din altul și (2) toate celelalte lucruri trebuie să provină din ele. Evident, contrariile primare, oricare ar fi ele, satisfac aceste condiții. Dar doctrina poate fi confirmată printr-un argument mai elaborat. Orice

lucru din lume necesită prezența unui caracter particular în interiorul lui, din care acest lucru provine; mai precis, dacă eliminăm legăturile accidentale. Albul poate proveni din muzician doar pentru că *se întîmplă* ca non-albul să nu fie muzician; strict vorbind, el se naște din non-alb, adică din ceva negru sau din ceva intermediar între negru și alb. Iar intermediarii sînt formați dintr-un amestec de contrarii, astfel că, pînă la urmă, ceea ce presupune schimbarea dintr-o stare oarecare este contrara acelei stări.[9]

Există deci cel puțin două principii prime; ele nu pot fi în număr infinit. Căci (1) dacă ar fi astfel, ființa ar fi incognoscibilă; (2) substanța este un singur gen, iar un gen are doar o singură contrarietate fundamentală; (3) este *posibil* să deducem realitatea dintr-un număr finit de principii, astfel că explicația simplă, atunci cînd este posibilă, este mai bună decît cea complexă; (4) unele contrarii sînt îndeobște derivate, dar principiile prime trebuie să fie eterne, nederivate. Dar nu putem restrînge numărul principiilor la două, așa cum s-ar putea sugera din rațiuni de economie. Pentru că (1) densitatea nu acționează asupra rarefierii și nici *viceversa*; iubirea nu unifică discordia, și nici discordia nu separă iubirea; trebuie să existe un al treilea pe care unul îl unifică, iar celălalt îl divizează. (2) Se pare că nu există nimic a cărui substanță să fie în întregime unul din cele două contrarii. Contrariile sînt esențial adjectivale; ele presupun o substanță în care să se afle. (3) Substanța nu este niciodată contrara substanței. A trata contrariile ca principii prime înseamnă a deduce substanța din non-substanță; dar nu există nimic mai primar decît substanța. Trebuie să presupunem atunci un *tertium quid*, recurgînd prin aceasta la concepția gînditorilor mai vechi care presupuneau un singur substrat material al tuturor lucrurilor. Dar nu trebuie să identificăm acest substrat ultim cu nici unul dintre corpurile elementare obișnuite: focul, aerul, pămîntul și apa includ contrarii în natura lor — de exemplu, focul se mișcă în sus, pămîntul în jos. Ar fi mult mai normal să identificăm substratul cu ceva intermediar între cele patru „elemente".

Un singur substrat și contrariile ce diferă prin excesul și lipsa anumitor calități — acestea sînt principiile pe care le dezvăluie un simplu studiu al schimbării; acestea au fost principiile la care au ajuns și gînditorii de mai înainte. Nimic nu s-a cîștigat, însă ceva s-a pierdut prin acceptarea a mai mult de trei principii. Evident, din principiile pasive, unul este suficient; dar dacă admitem mai mult de o pereche de principii contrare active, fiecare pereche va reclama un principiu pasiv distinct pe baza căruia să funcționeze. În plus, substanța, fiind un gen singular, poate să aibă doar principii distincte prin ordinea priorităților și nu principii generice fundamental diferite. Putem afirma cu siguranță că nu există mai puțin de două și nici mai mult de trei principii prime.[10]

Vorbim despre două tipuri diferite de lucruri care devin; spunem „omul devine muzician"; și „nemuzicianul devine muzician". În primul caz, ceea ce devine persistă, în al doilea, dispare. Dar, că spunem că „a devine b" sau

că „non-b devine b", ceea ce se întîmplă totdeauna este faptul că un non-b devine un b. Produsul *conține* două elemente (un substrat și o formă), însă cel de-al treilea element este *presupus* prin schimbare (privațiunea de formă). Înainte de schimbare, substratul era numeric unul, dar includea două elemente discernabile — cel care urma să persiste de-a lungul schimbării și cel care urma să fie înlocuit prin opusul său. Deci, găsim trei premise ale schimbării — materia, forma, privațiunea.[11] Gînditorii mai vechi s-au împiedicat de problema devenirii, anume că, aparent, ceea ce *este* nu poate proveni din ceea ce *este*, nici din ceea ce *nu este*. Aristotel rezolvă problema arătînd că (1) nimic nu provine pur și simplu din neființă. Un lucru provine din privațiune, care într-adevăr este *simpliciter* neființa, dar provine din ea nu *simpliciter*, ci accidental; nu putea să se nască doar din privațiune, ci doar din privațiunea într-un substrat. În plus, nimic nu provine *simpliciter* din ființă, ci provine din ceea ce este accidental, dar nu ca fiind ci ca nefiind lucrul particular care se naște. (2) Dificultatea este înlăturată prin deosebirea gradelor existenței — potențialitate și actualitate; un lucru provine din ceea ce este el potențial, nu actual.[12]

Trebuie remarcat că materia și forma obiectelor fizice sînt elemente ce pot fi deosebite prin gîndire, dar în realitate sînt inseparabile. Niciodată nu există materie simplă, ci doar „informată". Ea are cel puțin atîta formă sau caracter definit, în măsura în care eterul, focul, aerul sau apa sînt implicate în existența ei; acestea sînt „corpurile naturale" cele mai simple. Și dacă există formă simplă, atunci aceasta nu este forma lucrurilor fizice; singurele forme pure sînt Dumnezeu, inteligențele care mișcă sferele și probabil rațiunea umană înainte și după unirea cu trupul. În al doilea rînd, trebuie să remarcăm că privațiunea nu este un al treilea element implicat în natura unui lucru *ca ființă*; a avea o formă înseamnă *ipso facto* a fi lipsit de forma opusă, astfel că acest de pe urmă fapt nu mai trebuie amintit la fel ca și primul. În studiul *devenirii* lucrurilor trebuie recunoscută faza privațiunii — în consecință, importanța ei în *Fizica* și relativa lipsă de importanță în *Metafizica*.

Aristotel adaugă că substratul nu se naște și nici nu piere. Dacă ar fi generat, ar implica un alt substrat din care ar trebui să provină — dar aceasta este tocmai natura sa proprie; dacă ar fi distrus, un alt substrat ar trebui să persiste. Deci ar trebui să existe înainte de a se naște și ar trebui să se distrugă înainte de a putea fi distrus.[13]

Natura

A doua carte a *Fizicii* se împarte în trei părți principale. Capitolul I discută sensul de „natură"; capitolul al II-lea, distincția între fizică și matematică, iar capitolele III–IX, „cauzele" admise în fizică. Aristotel începe prin distincția dintre lucrurile care există prin natură și cele care nu există

prin natură. Primele sînt (1) animalele și părțile lor, (2) plantele și (3) corpurile simple și, conform distincției uzuale, ele au în sine sursa de mișcare și repaus, în timp ce lucrurile artificiale nu au ca atare tendința de mișcare (de pildă, în sus sau în jos), ci în virtutea materialului din care sînt făcute. Aristotel nu include totdeauna în explicația sa asupra naturii ideea unui principiu al *repausului*, astfel că, potrivit doctrinei sale, corpurile cerești nu au o astfel de tendință. Dar ele nu sînt menționate aici printre lucrurile „care există prin natură" și, în plus, el nu a precizat încă existența corpurilor cerești ca lucruri ce nu sînt niciodată în repaus, ci veșnic în mișcare. Exceptînd mișcarea corpurilor cerești — mișcarea ascendentă și descendentă a elementelor terestre și a componentelor lor —, toate procesele naturale au un *terminus ad quem*, în care dobîndesc în mod natural repausul.

Aristotel vorbește în mod obișnuit ca și cum mișcarea ascendentă sau descendentă a elementelor și a componentelor lor și mișcarea animalelor ar porni dinăuntru; aceasta este de fapt distincția trasată de el între obiectele naturale și cele artificiale. Dar, cînd începe să cerceteze dacă mișcarea poate începe sau se poate încheia vreodată, el arată că această inițiere aparentă a mișcării nu este una adevărată. (1) Mișcările locale ale animalelor se datorează mișcărilor cauzate în organismul lor de mîncare, hrănire și de procesele produse de senzație și de dorință ce apar în sufletul lor.[14] (2) Nici mișcările „naturale" ale corpurilor neînsuflețite nu sînt inițiate de ele însele, ci în mod *accidental* de ceea ce înlătură obstacolele din calea mișcării lor naturale și în mod *direct* de ceea ce le-a generat și le-a făcut ușoare, respectiv grele (adică, prezumtiv, de „contrariile primare" — caldul și recele —, care sînt principiile operative în producerea corpurilor ușoare din cele grele sau a celor grele din cele ușoare). Corpurile neînsuflețite au deci în ele însele „un început al faptului de a fi mișcat" dar nu „un început al producerii mișcării."[15]

Natura este atunci „impulsul intrinsec către mișcare". Că el există este clar din experiență și asta nu trebuie demonstrat. A dezbate problema existenței sale este ca și cum ne-am pune în situația unui orb care trebuie să discute despre culori deoarece nu le poate percepe direct. Aristotel afirmă că există două puncte de vedere cu privire la „natura" lucrurilor. Unii gînditori o găsesc în materie, în „ceea ce este prezent în mod direct într-un lucru dat, fiind în sine lipsit de formă". Se vorbește despre lemn ca fiind „natura" patului, materialul său persistent, relativ neformat. Dar lemnul însuși poate să fie un caracter trecător conferit unui lucru mai fundamental, de exemplu, pămîntul, care va constitui în acest caz „natura" lemnului. Prin urmare, focul, apa, aerul, pămîntul au fost descrise toate ca fiind natura lucrurilor, materialul etern față de care toate celelalte lucruri sînt modificări trecătoare. Alții identifică natura lucrurilor cu forma lor așa cum este exprimată în definiția lor, caracterul pe care îl au cînd sînt dezvoltate integral. Aristotel consideră că aceasta este mai degrabă natura unui lucru decît materialul său,

deoarece un lucru este ceea ce este și are propria sa natură mai deplin atunci cînd el există în realitate, cînd și-a atins forma, decît atunci cînd există potențial, adică atunci cînd există doar materia pentru el.[16] El identifică frecvent natura ca putere cu natura ca formă. Forma sau modul structurii unui lucru — de exemplu, a unui animal — este tocmai aceea în virtutea căreia el se mișcă, crește, se alterează și revine la repaus cînd și-a atins punctul final al mișcării sale. Și invers, putința de a se mișca, de a crește, de a se altera într-un anumit fel este tocmai forma sau caracterul fiecărui lucru.

Dincolo de aceste utilizări ale cuvîntului „natură" la Aristotel, trebuie să recunoaștem că el este utilizat în multe situații pentru care propoziția „natura nu face nimic în zadar" este un exemplu tipic. Natura trebuie înțeleasă aici nu ca un principiu transcendental, ci ca termen comun pentru naturile tuturor „corpurilor naturale" care funcționează armonios unul alături de celălalt.

Fizica și matematica

Aristotel continuă[17] prin definirea caracterului fizicii (1) comparativ cu cel al matematicii și (2) prin întrebarea dacă ea studiază natura ca materie sau natura ca formă. (1) În privința primei probleme, el descoperă o dificultate. Corpurile studiate de fizică au în ele „planuri și volume și linii și puncte" care constituie obiectul de studiu al matematicii. Într-un anumit sens, obiectele de studiu ale celor două științe sînt aceleași; cum putem atunci deosebi științele? Răspunsul este că, într-adevăr, matematicianul studiază aceste lucruri, dar nu ca „limite ale unui corp fizic". Obiectele matematicii, deși de fapt nu sînt separate de obiectele fizice, mobile, sînt studiate făcînd abstracție de mișcare, dar această abstracție nu implică nici o greșeală. Eroarea teoriei ideale platoniciene se datorează pretenției de a ajunge la entitățile abstracte pornind de la cele materiale în a căror esență ultimă este implicată materia, spre deosebire de obiectele matematice. Par și impar, drept și curb, număr, linie, figură pot fi studiate dincolo de orice legătură cu mișcarea: omul, carnea, oasele — nu pot. Ele sînt pentru obiectele matematice — spre a folosi exemplul preferat al lui Aristotel — precum este „cîrn" pentru „curbat". „Cîrn" este un termen ce poate fi definit doar ca o anumită calitate — concavitatea — a unui anumit obiect fizic — nasul; „curbat" poate fi definit și se pot enunța propoziții despre el fără introducerea unei astfel de referințe.[18] Unul este rezultatul abstracției, celălalt rezultatul adăugirii sau al contopirii.[19] Matematicianul face abstracție de toate cele perceptibile — de exemplu, de greutate și de lipsa de greutate, de duritate sau de finețe, de căldură sau de frig.[20] El păstrează doar ceea ce este cantitativ și continuu și atributele acestuia ca atare. Aritmetica studiază cantitățile discontinue sau fără extensie, iar geometria cantitățile continue

sau cu extensie.[21] Obiectele geometrice au o anumită materie, dar aceasta este pură extensie, materie inteligibilă, nu materie perceptibilă, fizică sau mobilă.[22] Ea este cea care face posibilă pluralitatea inteligibilelor, așa cum materia perceptibilă face posibilă pluralitatea sensibilelor. Dar nici matematica și nici fizica nu țin seama de diferențele individuale; obiectul tuturor științelor este universalul, genul. Fizica nu studiază materia acestui om sau a celuilalt, ci tipul de materie ce se găsește în orice om și care, în mod universal, este substratul formei omului — ceea ce Toma d'Aquino numește *materia sensibilis communis*, opusă lui *materia individualis*. Deși materia este adeseori opusă definiției, definiția fizicalistă a omului, sau a oricăror altor specii, trebuie să includă un enunț despre materia proprie speciilor.[23] Pentru această materie perceptibilă, pe care fizica o ia în considerare, trebuie admise mai multe stadii. Dacă începem cu cel mai complex tip de entitate fizică, lucrul însuflețit, materia sa — cea care trebuie precizată printr-o definiție integral fizică — este o anumită combinație de „părți anomoiomere“ sau organe — părți divizibile în subpărți diferite de acestea în privința trăsăturilor și diferite între ele —, în care și doar în care poate fi cuprinsă forma speciilor. În schimb, materia acestora o constituie anumite „părți homeiomere“ sau țesuturi; materia *acestora* este constituită de cele patru elemente.[24] Elementele sînt cele mai elementare ipostaze ale materiei perceptibile, deoarece unica analiză aplicabilă lor este cea obținută prin descompunerea în materie primară și contrariile fierbinte și cald, uscat și umed, iar materia primară nu este perceptibilă, niciodată nu se găsește singură în experiență, ci poate fi recunoscută doar prin gîndirea abstractă.[25]

Dacă distincția generală aristotelică dintre matematică și fizică este satisfăcătoare, o deosebită dificultate prezintă cazul matematicilor aplicate — astronomia, optica, teoria armoniei, mecanica —, „părțile mai fizice ale matematicii“[26]. Deși matematice prin metoda lor, aceste științe tratează aparent corpurile fizice, astfel că, atunci cînd le studiază, Aristotel le consideră în mod uzual ramuri ale matematicii. Totuși, în pasajul de față, el le socotește în totalitate științe fizice. „Geometria consideră linia fizică dar nu *qua* fizică; optica consideră linia matematică, dar nu *qua* matematică, ci *qua* fizică.“ Dar explicația sa nu este întru totul clară. Puțin mai devreme el dădea de înțeles că lucruri precum forma soarelui și a lunii pot fi cercetate atît de fizician, cît și de matematician, ultimul netratîndu-le „ca limite ale corpurilor fizice“. Cu alte cuvinte, astronomia matematică și științele înrudite sînt socotite aici întocmai ca matematica pură, prin faptul că tratează realitățile concrete, dar le tratează privitor la anumite atribute extrase din realitatea lor concretă.

În altă parte, el consideră că aceste științe sînt total subordonate matematicii pure prin faptul că ele tratează un anumit tip particular de linii și un anumit tip de numere.[27] Dar el își dă seama de o complicație ulterioară distingînd optica matematică — o aplicație specială a geometriei — de optica

fizică — o aplicație specială a opticii matematice; la fel procedează în cazul teoriei armoniei și al astronomiei.[28] Într-o astfel de ierarhie, știința mai înaltă studiază rațiunea faptelor studiate de știința inferioară ei.[29]

(2) Studiul naturii, în ambele sensuri specificate mai sus — materie și formă —, este sarcina fizicianului. Aristotel observă că, dacă privim înapoi la predecesorii noștri, am putea crede că fizica studiază doar materia. Există trei motive care ne arată că nu este așa. (a) Arta (care este doar imitația naturii) necesită atît cunoașterea formei, cît și, într-o oarecare măsură, pe cea a materiei; un doctor trebuie să cunoască atît natura sănătății, cît și a „fierii și a flegmei" în care se află întruchipată sănătatea. (b) Aceeași știință studiază scopul și mijloacele. Dar natura-ca-formă a unui lucru este scopul către care se îndreaptă evoluția sa; natura-ca-materie este mijlocul către acest scop. Concluzia dedusă este că fizica trebuie să studieze atît forma, cît și materia; dar argumentul sugerează (ceea ce Aristotel a spus în întregime în altă parte[30]) că ea se ocupă în primul rînd de forma lucrurilor, iar de materia lucrurilor doar în măsura în care ea este necesară pentru realizarea formei. Deci, deși cunoașterea unui termen implică cunoașterea termenului său corelativ, fizica trebuie să le studieze pe amîndouă. Dar ea ia în considerare doar formele care, deși separabile în gîndire, sînt incluse în materie; adevărata formă separabilă este obiectul filozofiei prime, nu al fizicii.

Care este scopul acestei explicații extrem de abstracte a obiectului de studiu al fizicii? Se urmărește separarea fizicii de cele două tipuri de cercetare între care se află. Fizica trebuie deosebită pe de o parte de metafizică, studiul formelor ce există absolut separat.[31] Dar, în concepția lui Aristotel, sînt puține forme care există în stare pură. Dumnezeu este forma pură; tot astfel sînt și inteligențele care mișcă sferele; tot astfel sînt elementele raționale ale corpului uman. Fizica nu are de a face cu nici una dintre acestea. Dar, pe de altă parte, ea nu este un studiu concentrat în întregime pe materie care reduce corpul viu de exemplu (sau un compus chimic neînsuflețit) la elementele sale și ea nu se concentrează asupra structurii care face corpul viu (sau compusul) să fie ceea ce este. Aristotel se pronunță de fapt în favoarea teleologiei și împotriva mecanicismului *simplu*, în favoarea studiului părților în lumina întregului în locul tratării întregului ca simplă sumă a părților. Fizica este studiul nu doar al formei sau materiei, ci al materiei informe sau al formei nemateriale.[32]

Cele patru cauze

Aristotel își îndreaptă apoi[33] atenția asupra enumerării cauzelor ce funcționează în natură — problemă ridicată la începutul *Fizicii*. A cunoaște înseamnă a cunoaște prin intermediul cauzelor.[34] Așadar, este sarcina fizicii să studieze cauzele schimbării fizice. Este necesar să se specifice căror *tipuri* de cauze

trebuie să le acorde atenție fizicianul; răspunsul lui Aristotel la această întrebare este că există patru tipuri. (1) Se spune că termenul „cauză“ se aplică întîi la „ceva din care un lucru provine și care este prezent ca un constituent în produs“, așa cum o statuie realizată din bronz are bronz în ea. (2) El este aplicat „formei sau modelului[35], adică formula a ceea ce trebuie să fie lucrul în chestiune“, așa precum raportul 2:1 este formula octavei. (3) El este aplicat „lucrului din care provine primul început[36] al mișcării sau al repausului“. Această cauză poate fi regăsită în sfera conduitei (cel care dă sfatul asupra unei acțiuni este cauza sa) și în cea a naturii (tatăl este cauza copilului); relația este în general de la agent la lucrul realizat, de la producătorul schimbării la lucrul schimbat. (4) Termenul „cauză“ se poate aplica „scopului sau țelului“; sănătatea este în acest sens cauza mersului nostru.

Cîteva probleme se ridică în legătură cu cele patru cauze. (1) Un lucru are cauze ce aparțin nu doar unuia din cele patru tipuri. (2) Două lucruri își pot fi cauze unul altuia; exercițiul este cauza eficientă a sănătății, sănătatea este cauza finală a exercițiului. Cu alte cuvinte, mecanismul[37] și teleologia nu sînt mutual exclusive; dacă *A* necesită din punct de vedere mecanic pe *B*, este adevărat că *B* necesită din punct de vedere teleologic pe *A*. (3) Putem enunța, în cazul fiecăreia dintre cele patru cauze, atît cauza proximă a lucrului, care va fi comensurabilă cu el, cît și cauza sa îndepărtată, și anume, unele genuri care includ cauza comensurabilă; la fel cum spunem că un „doctor“ este cauza sănătății, la fel de bine se poate spune că „un profesionist“ este cel care o cauzează. (4) Dacă *A* este concomitent cu *B* — care este cauza lui *C* — putem spune despre *A* că este *per accidens* cauza lui *C*. Adevărata cauză a unei statui este „un sculptor“; dacă însă sculptorul este Policlet, atunci se poate spune că Policlet este cauza statuii. (5) Putem enunța cauza unui efect *B* atît ca *A*, cel care posedă facultatea respectivă, cît și ca „*A* care își exercită facultatea“. Cauza construirii unei case este atît „un constructor“, cît și „un constructor ce construiește“. (6) Cauzele reale și individuale sînt simultane cu efectele lor în privința începutului și a sfîrșitului, în timp ce cauzele potențiale nu sînt. Nu e obligatoriu ca o casă și constructorul ei se piară deodată, dar dacă un constructor este „constructor de case“, trebuie ca o casă să fie construită și *viceversa*. (7) Ar trebui să sperăm că vom enunța cauza *precisă*. De exemplu, se poate zice că un om este cauza unei case, dar nu este cauza ei pentru că este om, ci datorită faptului că este constructor; un constructor construiește o casă doar pentru că posedă arta construirii; ea, cea în virtutea căreia alte lucruri cauzează efectul, este chiar ea cauza-i precisă.

Este demn de remarcat că, dintre cele patru cauze aristotelice, doar două, cea eficientă și cea finală, răspund sensului natural de „cauză“ din limba română.[38] Nu concepem materia și forma relativ la un eveniment cauzat de ele, ci ca pe niște elemente statice descoperite prin analiză într-un lucru compus. Asta fiindcă gîndim cauza ca ceva necesar și suficient pentru a

produce un anumit efect. Dar pentru Aristotel, nici una dintre cele patru cauze nu era suficientă pentru a produce un eveniment; și, în general, putem spune că în viziunea sa toate cele patru cauze sînt necesare pentru a produce orice efect. Trebuie să concepem „cauzele“ aristotelice ca pe niște condiții necesare — dar nu și suficiente, cînd sînt luate separat — ale explicației existenței lucrurilor; și, dacă le privim astfel, nu vom mai fi surprinși de faptul că materia și forma sînt considerate cauze. Căci, cu siguranță, fără ele nici un lucru nu poate exista sau nu se poate naște. De fapt, Aristotel unifică aici sub același nume general de „cauză“ — adică de condiție necesară — cele două elemente constituente sau intrinseci descoperite deja prin analiza devenirii (mai puțin privațiunea, care este o condiție prealabilă, nu un constituent) și cele două condiții care se impun de la sine, cauza eficientă (*vis a tergo*) și cea finală (*vis a fronte*).

„Materia“ nu este pentru Aristotel un anumit tip de lucru, așa cum am vorbi despre materie ca opusă spiritului. Este un termen în totalitate relativ — relativ la formă.[39] Ea reprezintă materialele unui lucru ca opuse structurii ce le ține laolaltă, determinabilul ca opus determinantului. În cadrul unui lucru concret, distincția dintre materie și formă se poate trasa la diferite niveluri. În sfera artei, fierul, care este produsul finit al topitorului, este materia artistului. În domeniul naturii, elementele, care sînt produsul determinat al materiei prime + contrariile primare, caldul și recele, uscatul și umedul, sînt materie relativ la componentele lor simple, țesuturile; iar acestea sînt materie relativ la organe, iar ele sînt materie relativ la corpul viu. Trebuie observat că materia primă nu există niciodată separat; elementele sînt cele mai simple lucruri fizice, iar distincția între materie și formă nu se poate face în sine, ci doar printr-o abstracție a gîndirii. Materia secundară, în toate stadiile ei, există separat; de exemplu, găsim în experiența curentă nu doar țesuturi combinate în organe, ci și țesuturi necombinate astfel. Iar în cadrul realității, materia secundară poate fi separată, nu doar gîndită separat de forma sa; de exemplu, organele pot fi dezmembrate în țesuturile ce le compun.

„Forma“ are la Aristotel o mulțime de înțelesuri. Uneori este folosită pentru înfățișarea sensibilă — ca atunci cînd spunem că sculptorul impune o nouă formă materialului său. Dar, poate mult mai des, este concepută ca obiect al gîndirii mai degrabă decît al simțurilor, ca natură interioară a lucrului exprimată în definiția sa — planul structurii sale. Chiar și înfățișările sensibile pot fi exprimate astfel: înfățișarea unei statui poate fi exprimată printr-o formulă matematică, chiar dacă este în mod necesar una foarte complexă. În ansamblu, μορφή indică înfățișarea sensibilă, iar εἶδος, structura inteligibilă; cea din urmă este principalul element al noțiunii aristotelice de formă. Deci, λόγος (formula sau definiția) și τὸ τί ἦν εἶναι („acel ceva ce face ca ceva să fie cutare-sau-cutare“, adică esența[40]) sînt folosite constant ca sinonime ale lui εἶδος. Dar, mai apoi, Aristotel a accentuat ade-

seori identitatea dintre formă, cauza eficientă și cea finală. Chiar dacă ele sînt la fel, „ființa lor nu e aceeași". Forma este planul structurii care „informează"[41] un anumit produs al naturii sau al artei. Cauza finală este același plan, considerat ca neîncorporat încă în lucrul respectiv, așa cum îl vizează natura sau arta. Dar a spune aceasta, așa cum adeseori o face Aristotel, înseamnă a vorbi abstract. Nici natura, nici arta nu sînt pentru el forțe existente în sine. Natura este un nume colectiv pentru naturile respective ale tuturor obiectelor naturale, arta un nume comun pentru cunoașterea actuală existentă în artiștii luați în mod individual. Atunci, strict vorbind, cauza finală în artă este o anumită structură pe care unii artiști o determină să se întruchipeze într-un anumit material. Cauza finală în natură este structura comună unei întregi *infima species*, spre care tind toți membrii individuali ai speciilor fără a urmări conștient scopul noii întruchipări individuale.

Evident, această cauză final-formală este cauza eficientă. Pentru Aristotel, mintea este în întregime „informată" și caracterizată de ceea ce știe. Se spune că, de fapt, forma unui pat sau cea a unui Hermes, așa cum este înțeleasă imaginativ de artist, este „în sufletul său", astfel că forma din sufletul său este cea care îl determină să lucreze pentru a le întruchipa în lemn sau marmură. Și în natură, forma care trebuie să găsească o întruchipare nouă este deja prezentă și este cauza mișcării.

Principalul tip al acestei mișcări este cel implicat în reproducere. Aici, tatăl, a cărui funcție în reproducere este considerată a fi în întregime cea a formei, întîlnește în materia cu care contribuie mama o nouă întruchipare pentru forma speciilor.

Dar mișcarea naturală, procesul, are forme mai puțin radicale decît producerea unei noi substanțe individuale. Există schimbare de loc, de calitate și de mărime. În ce sens cauza formal-finală este totuna aici cu cea eficientă? Potrivit lui Aristotel, fiecare tip de lucru material are o mișcare naturală pe care o va face, atunci cînd nu va interfera cu el; el tinde către o anumită regiune a universului — focul către periferie, pămîntul către centru. Faptul de a fi în acea regiune este o parte a înseși formei sale[42], iar acest lucru funcționează atît ca o cauză finală, cît și ca o cauză eficientă. Același principiu se aplică atît în schimbarea calității, cît și în creștere sau descreștere. Calitatea și mărimea care însoțesc realizarea completei dezvoltări a unui lucru sînt incluse în forma sa și funcționează ca o cauză finală, deci și ca una eficientă.

Accidentul

Aristotel ia apoi în considerare norocul și întîmplarea[43], care de obicei sînt luate drept o altă cauză adăugată celor trei deja menționate. El încearcă să stabilească existența lor indicînd[44] că (1) în afară de lucrurile care se

petrec *totdeauna în același fel* și de lucrurile care se întîmplă în majoritatea situațiilor, există, conform unei opinii unanime, evenimente care constituie excepții de la regulile obișnuite ale naturii. Aceleași evenimente, considerate de Aristotel drept cele ce nu se petrec „nici prin necesitate, nici în cele mai multe cazuri“, sînt de asemenea caracterizate ca petrecîndu-se *per accidens*, adică „în virtutea unei coincidențe“. Dacă *B* produce *C* iar *A* este concomitent cu *B*, sau dacă *A* produce pe *B* iar *C* este concomitent cu *B*, se spune că *A* îl produce pe *C per accidens*. Dacă unul și același individ este arhitect și este palid, atunci „palid“ devine *per accidens* cauza casei construite. Deoarece nu există nici un motiv întemeiat ca un arhitect să fie palid sau ca o persoană palidă să fie arhitect, construirea unei case de o persoană palidă nu se va întîmpla „nici totdeauna, nici în cele mai multe situații“.

Dar (2) nu toate evenimentele excepționale sau accidentale sînt evenimente întîmplătoare. Evenimentele întîmplătoare au în plus „un sfîrșit“, adică produc un rezultat dorit care ar fi putut *în mod natural* să fie un sfîrșit fie (a) pentru acțiunea cu un scop a agentului uman, fie (b) pentru efortul inconștient al naturii.

Cînd trăsăturile (1) și (2) se întîlnesc, se obține o legătură „accidentală“. De exemplu, un om merge la piață; el găsește acolo un datornic al lui care tocmai împrumuta niște bani de la o terță persoană, astfel că omul și-a luat datoria. Este o legătură „întîmplătoare“, deoarece (1) înapoierea datoriei este de fapt doar o coincidență excepțională față de scopul acțiunii sale, însă (2) ea ar fi putut fi un obiect rezonabil al acțiunii sale dacă ar fi știut că asta va urma. Norocul poate fi definit drept „cauză prin accident *(per accidens)* în lucrurile care, fiind făcute în vederea unui scop, implică acțiuni intenționate“.[45] De aici urmează că lucrurile care pot deveni cauze ale unui lucru întîmplător sînt aproape nedeterminate; nu există legi pentru a le limita, astfel că părerea generală despre întîmplare ca ceva nedeterminat, ascuns omului este justificată. Mai mult, ideea că nimic nu se produce *la* întîmplare are un anumit sens. Întîmplarea nu este o cauză operativă, ci doar un nume pentru un anumit tip de legătură între evenimente.

Aristotel face apoi distincția dintre noroc și întîmplare.[46] Mai exact, „întîmplarea“ este termenul mai cuprinzător ce se aplică (1) evenimentelor norocoase, adică acelor evenimente întîmplătoare care se întîmplă acelor ființe ce pot acționa ca urmare a unei alegeri deliberate. Norocul este apariția, ca pură coincidență cu rezultatul real al acțiunii deliberate, a ceea ce ar fi putut să fie în mod natural obiectul unei atare acțiuni. El nu se aplică lucrurilor neînsuflețite, animalelor inferioare și copiilor. Întîmplarea include (2) (a) rezultate coincidente similare ale activității lucrurilor ce *nu* posedă alegerea deliberată, ca atunci cînd calul este salvat de la o nenorocire prin întoarcerea lui accidentală acasă, la stăpînul său. Aici, cauza faptului că el s-a îndreptat în această direcție este exterioară lui. Dar Aristotel observă că diferența dintre noroc și întîmplare este mai bine

evidențiată în (b) cazurile în care cauza este interioară, de exemplu, în nașterea monștrilor care sînt „prin natură“ (adică sînt produși de impulsul generativ, inerent tatălui), deși ei nu sînt „conform cu natura“, din moment ce forma produsă de tată nu a reușit să pună stăpînire pe materia cu care a contribuit mama. Astfel de rezultate sînt întîmplătoare, dar, evident, nu sînt deloc norocoase.

Deși aceasta este utilizarea strictă a termenului, trebuie remarcat că Aristotel folosește τύχη (norocul) în sensul generic, iar τὸ αὐτόματον (întîmplătorul) în sensul specific (2).

Există o discuție despre întîmplare în *Metafizica*; ea nu este prea ușor de corelat cu cea din *Fizica*. Întîmplarea este acolo de două feluri: cea care seamănă cu acțiunea artei și respectiv cea care seamănă cu acțiunea naturii. Acestea corespund aproximativ, și doar aproximativ, cu (1) și (2) (b). (1) Aristotel observă[47] faptul că sănătatea, care poate fi urmarea activității intenționale a doctorului, se poate produce și spontan. Activitatea doctorului este divizată în două părți, una a gîndirii ce merge înapoi, de la scopul urmărit la mijloacele imediate ce trebuie adoptate, și una a acțiunii ce pornește de la scopurile imediate, culminînd cu efectul dorit. Cel de-al doilea proces poate avea loc fără primul, atunci cînd corpul pacientului poate iniția exact acea serie de schimbări pe care le-ar fi prescris doctorul, adică atunci cînd căldura sa naturală începe aceeași serie de schimbări pe care ar fi produs-o doctorul prin masaj. Și, la fel, (2) poate exista generare spontanee sau întîmplătoare (care o simulează pe cea naturală) atunci cînd există materie care poate iniția în sine același set de procese de vitalizare pe care elementul masculin le instituie, în generarea naturală, în femelă.[48] Aristotel crede că multe forme inferioare de viață sînt produse printr-o astfel de *generatio aequivoca* din materia asupra căreia acționează căldura soarelui.[49]

Deficiențele tratării aristotelice a accidentului sînt evidente. Distincția dintre uzual și excepțional nu este satisfăcătoare. El tratează excepționalul ca datorat capacității materiei de a primi mai mult decît o determinație. Dar materia asupra căreia acționează aceiași factori va primi evident aceeași determinație: nedeterminarea ei nu implică contingența. Vor exista excepții de la regulă, dar ele vor confirma regula. Aristotel recunoaște aceasta cel puțin într-un pasaj.[50] Tratarea accidentului din *Fizica* nu implică existența contingenței. Fiecare eveniment este reprezentat ca derivat în mod determinat din propriile sale cauze. *A* merge la piață din motive suficiente; la fel și *B*. Din punctul de vedere al lui *A*, faptul că *B* este acolo este un eveniment accidental (deși nu propria prezență a lui *B* acolo), deoarece el se datorează unor cauze despre care *A* nu știe nimic. Tot astfel este pentru *B*, din punctul lui de vedere, faptul de a fi acolo al lui *A*. Accidentul este doar un nume pentru întîlnirea neprevăzută a două lanțuri de cauzalitate riguroasă. De aceea pînă acum nu avem nici un motiv să-i atribuim lui Aristotel indeterminismul.[51]

Teleologie și necesitate

Aristotel susține că filozofia naturală trebuie să țină seama de cele patru cauze și să se refere la fiecare dintre ele în explicația pe care o dă evenimentelor.[52] Dar el însuși își dă seama[53] că trebuie să se opună unei doctrine care neagă existența cauzelor finale în natură. Empedocle a descoperit teoria strălucită că speciile animale existente în natură și orice adaptare aparentă la scopuri ale părților lor nu sînt decît rezultatul selecției naturale prin supraviețuirea celor mai potriviți; că natura a creat o enormă varietate de specii — „vaci cu chip de om" și altele asemenea — și că au rămas doar cele mai potrivite supraviețuirii. În contradicție cu această teorie, Aristotel încearcă să dovedească existența teleologiei în natură. El susține că adaptările observabile (de pildă, cele ale dinților la funcția pe care trebuie să o îndeplinească) pot fi găsite totdeauna sau cel puțin în majoritatea cazurilor. Dar rezultatele accidentului nu există totdeauna sau în majoritatea cazurilor. Deci adaptările observate nu sînt rezultatul accidentului. Singura alternativă este că ele sînt făcute în vederea unui anumit scop. Dar se admite că ele sînt naturale. Deci unele lucruri sînt în vederea unui anumit scop.

La prima vedere, argumentul nu este veridic, deoarece se bazează pe presupunerea că există o adaptare aparentă „totdeauna sau în majoritatea cazurilor", în timp ce întreaga teorie a lui Empedocle este că adaptările au fost produse într-un număr restrîns de cazuri și că neadaptările au încetat din necesități mecanice. Dar, ar putea întreba atunci Aristotel, de ce nu se produc creșterile diforme tot atît de frecvent ca și cele normale? De ce animalele nasc conform clasei? Argumentul său major pentru existența planului este permanența claselor. Nu avem suficient spațiu pentru a ne ocupa și cu celelalte argumente prezentate de Aristotel.[54]

El folosește pe scară largă un limbaj antropomorfic legat de teleologia din natură. „Natura, asemenea unui bun gospodar, nu aruncă nimic din care se poate face ceva util." „Natura nu face nimic în zadar, nimic în plus." „Natura se comportă ca și cum ea ar putea să prevadă viitorul."[55] Într-o mare măsură aceasta nu este decît afirmarea unei teleologii *de facto*. Aristotel susține că lumea este bine orînduită; adică orice lucru din lume este astfel așezat încît îi asigură lumii progresul către starea ei cea mai bună cu putință. Există cazuri rare în care Aristotel îi conferă lui Dumnezeu o acțiune intențională[56], dar o astfel de atribuire este incompatibilă cu teologia din *Metafizica*. Poate că ar trebui privită ca o formulă literară și ca o concesie făcută felului obișnuit de gîndire.

Aristotel ajunge să se întrebe[57] dacă necesitatea existentă în natură este o necesitate „ipotetică" sau „simplă". Concepția comună explică faptele din natură ca fiind datorate simplei necesități, presupunînd că efectele sînt

determinate mecanic din cauze preexistente. Este ca și cum am spune că un perete ia forma pe care o are doar pentru că pietrele fundației se așază datorită propriei lor greutăți, că pămîntul ocupă un loc intermediar și că lemnul vine apoi deasupra. Dar prin asta se neglijează faptul că peretele există pentru un anumit scop. El nu se naște din pricina materialelor lui de construcție, chiar dacă fără ele el nu s-ar putea realiza. Necesitatea întîlnită aici este deci una ipotetică. *B* nu trebuie să existe pentru că a existat *A*, ci acel *A* trebuie să existe pentru că *B* trebuie să existe. Materia trebuie să fie acolo pentru că forma o cere spre a se realiza. Deci prima preocupare a fizicianului este de a stabili forma, definiția sau scopul oricărui lucru pe care îl cercetează, deoarece din aceasta poate fi dedusă materia; dar el trebuie să meargă mai departe prin a stabili materia. Iar definiția completă va cuprinde atît materia, cît și forma.

În același timp, multe fenomene se datorează necesității simple sau absolute. Ele provin inevitabil din natura materiei. Această necesitate absolută servește uneori scopurile. Lumina trebuie să treacă prin felinar deoarece particulele ei sînt mai fine decît porii cornului, dar prin aceasta ne ajută să nu ne împiedicăm.[58] La fel, natura folosește surplusul de materie, care *trebuie* să se afle oricum în animalele mari, pentru a realiza coarnele.[59] Tot așa se întîmplă și în multe alte situații.[60] Dar în afară de cazurile în care mecanismul[61] și teleologia lucrează împreună, există și situațiile în care doar mecanismul lucrează. Nu trebuie să căutăm totdeauna o cauză finală; unele lucruri trebuie explicate doar prin cauzele materială și eficientă.[62] Animalele trebuie să aibă ochi pentru a vedea, dar culoarea acestora este datorată circumstanțelor nașterii și nu servesc nici unui scop.[63] Apoi, necesitatea se opune uneori teleologiei. Nașterea monștrilor se datorează materiei deficiente.[64] În alte cazuri, necesitatea se datorează interferenței cu o altă cauză eficientă exterioară, ca atunci cînd aerul și focul sînt antrenate de cer într-o mișcare de rotație și, prin urmare, nu-și urmează calea naturală[65]. Totuși această mișcare nenaturală joacă un rol important în încălzirea corpurilor de pe pămînt și este deci parte din cursul naturii.

Aristotel nu este un determinist absolut. În *Despre interpretare*[66], el neagă aplicabilitatea legilor terțului exclus la enunțuri despre evenimente particulare viitoare. A afirma aplicabilitatea ei înseamnă a spune că nimic nu se întîmplă prin accident. Dacă atît propoziția „*A* va fi *B*“, cît și propoziția „*A* nu va fi *B*“ sînt acum adevărate, *A* va fi cu necesitate *B* sau nu va fi *B*. Aceasta ar face inutilă orice deliberare. Însă împotriva unei astfel de concepții, Aristotel susține că deliberarea și acțiunea formează puncte veritabile de plecare pentru evenimentele care urmează. Dar, pentru a generaliza, lucrurile care nu se actualizează[67] totdeauna sînt capabile atît de acțiune, cît și de non-acțiune. Adică, există contingență chiar și în afara acțiunii omului. În anumite cazuri, afirmația nu este mai adevărată decît negația, și viceversa; în alte cazuri, una are o tendință mai pronunțată de a

fi adevărată, dar cealaltă *poate* fi adevărată. Este în mod necesar adevărat despre orice lucru că ori va fi, ori nu va fi, dar nu este adevărat ori că va fi, ori că nu va fi. Trebuie ori să fie, ori să nu fie o bătălie navală mîine, dar nu este cazul ori să trebuiască să fie, ori să nu trebuiască să fie una.

La fel, în *Metafizica*[68] se spune că lanțul cauzalităților necesare poate fi trasat în urmă pînă la un punct, dar nu poate fi trasat mai departe: acest punct este o cauză care nu mai are altă cauză. Există condiții preexistente care fac ca un om să moară cu siguranță la un moment dat, dar nu se poate determina încă dacă va muri de boală sau de moarte violentă; aceasta se va stabili doar cînd o astfel de cauză necauzată — un act de posibilitate — se va petrece.

În alt pasaj[69], Aristotel afirmă că unele evenimente sînt evident non-necesare; nu putem spune despre ele decît că „sînt cît pe ce să se producă", nu că „se vor produce". Aristotel se întreabă dacă există evenimente care sînt absolut necesare. Singurele evenimente asupra cărora se poate predica necesitatea absolută sînt cele care formează o parte a unei serii recurente — fie a unei serii circulare în sens literal, cum ar fi orbitele corpurilor cerești, fie a unei serii circulare în sens metaforic, așa cum sînt succesiunea anotimpurilor sau seriile nori-ploaie-nori-ploaie... sau om-sămînță-copil-băiat-om... Evident, prin asta multe detalii din istoria lumii (chiar în afara voinței libere) cad pradă contingenței. Încă nu se știe cu siguranță dacă aceasta a fost adevărata concepție a lui Aristotel.

Mișcarea

Deoarece natura este un principiu al mișcării, Aristotel revine[70] asupra definiției mișcării. De aici, el va continua prin a lua în considerare anumite noțiuni implicate în mișcare. Mișcarea este *continuă*, iar *continuum*-ul este adeseori definit ca ceva divizibil la *infinit*. De asemenea, *locul*, *timpul, vidul* sînt gîndite ca fiind implicate în mișcare.

Toți eleații au negat existența mișcării (sau a schimbării). Compromisul eleatic al mecaniciștilor (Empedocle, Anaxagora, atomiștii) a negat existența schimbării calității; conform opiniei lor, nu există decît „amestec și separare".[71] Pe de altă parte, școala megarică a abolit continuitatea mișcării împărțind-o în mișcări unitare indivizibile[72], ceea ce se poate compara cu sugestia lui Platon că mișcarea are loc discontinuu, „deodată".[73] Aristotel păstrează atît realitatea, cît și continuitatea mișcării. Conform concepției sale, ea nu este o înlocuire instantanee a unei stări printr-o alta, ci trecerea între ele.

Mișcarea este „actualizarea a ceea ce este ca atare potențial". De exemplu, dacă există ceva care este în mod actual *x* și în mod potențial *y*, mișcarea este actualizarea proprietății sale de a fi *y*. De pildă, mișcarea numită „construire" este aducerea cărămizilor și a mortarului „construibile într-o casă" în starea

de a fi casă. Înainte de a începe construirea, construibilul nu a fost încă actualizat, iar cînd aceasta s-a terminat, construibilul nu mai este actualizat. Doar în perioada în care construirea se desfășoară, construibilul ca atare este actualizat, iar construirea este tocmai actualizarea sa. Mișcarea în general este actualizarea potențialului. Deci, faptul că potențialul nu și-a pierdut complet potențialitatea sa și că nu a devenit încă actual este parte a naturii mișcării: aceasta este diferența dintre mișcare și activitate.[74] În fiecare moment al activității, potențialitatea este întreruptă în întregime și transformată în actualitate; în mișcare, transformarea nu este completă decît atunci cînd mișcarea încetează. Cu alte cuvinte, mișcarea diferă de activitate ca și incompletul de complet; sau, mai general, mișcarea este activitatea incompletă, iar activitatea este mișcarea completă. Mișcarea nu poate fi clasată *simpliciter* nici ca potențialitate, nici ca activitate. Ea este o actualizare, dar una care implică propria sa incompletitudine și prezența continuă a potențialității.

Elementele implicate în schimbare sînt: ceea ce produce mișcarea, ceea ce este mișcat, timpul cît durează mișcarea, cea din care și cea în care este mișcat (ultimele două nu includ doar cele două locuri implicate în locomoție, ci și cei doi termeni implicați în generare și distrugere, cele două mărimi implicate în creștere și diminuare și cele două calități implicate în alterare).[75] Schimbarea este întotdeauna între contrarii sau între un contrariu și un intermediar (care este atunci contrariu pentru celălalt) sau între contradictorii. Lăsînd la o parte schimbarea accidentală (schimbarea asociată lui *a* din cauza coincidenței cu *b*, adevăratul subiect al schimbării) și schimbarea atașată lui *a* din cauză că *b* (adevăratul subiect al schimbării) este o parte a lui *a*, descoperim că mișcarea propriu-zisă trebuie să fie:

(1) dintr-un termen pozitiv în alt termen pozitiv (contrariul său);
(2) dintr-un termen pozitiv în contradictoriul său;
(3) dintr-un termen negativ în contradictoriul său ori
(4) dintr-un termen negativ într-un termen negativ.

Dar (4) nu este schimbare deoarece nu este între opuși. Cazul (3) este generarea, cazul (2) este distrugerea. Cazul (3) este schimbarea, dar nu mișcarea, deoarece doar ceva care există — și care există într-un loc — poate fi mișcat. Cazul (2) este schimbarea, dar nu mișcarea, deoarece contrara mișcării este mișcarea sau repausul, în timp ce contrara distrugerii este generarea. Deci doar cazul (1) este mișcare.[76]

Pentru a descoperi toate tipurile de mișcare, trebuie să ne întrebăm căror categorii le aparține mișcarea.[77] Nu există mișcare în privința *substanței*, deoarece substanța nu admite contrarii; nici în privința *relației*, deoarece, dacă *a* care este în relație cu *b* se schimbă, se poate ca termenul care exprimă relația să înceteze de a mai fi aplicabil la *b*, deși *b* nu se schimbă deloc. De fapt, schimbarea relației ține întotdeauna de un alt tip de schimbare și nu formează un tip independent. Nu există mișcare a *agentului* și a *pacientului*[78] deoarece nu există schimbare a schimbării, adică nu există schimbare pentru

care schimbarea este fie subiect, fie *terminus a quo* sau *ad quem*.[79] Aristotel presupune tacit că nu există mișcare în privința timpului — fără îndoială, deoarece el a admis timpul ca element în toate schimbările, nefiind prin urmare disponibil ca formă distinctă a vreunui tip particular de schimbare. De aici se deduce că există doar trei tipuri de mișcare — în privința *calității*, a *cantității* și a *locului*, în fiecare din ele fiind cerută contrarietatea. Calitatea, se mai spune, nu trebuie luată în sensul calităților esențiale care formează diferențele dintre lucruri (schimbarea în privința acestora ar fi generare și distrugere, nu mișcare), ci în sensul de calități „afective", în virtutea cărora se spune despre un lucru că asupra lui se acționează sau că este impasibil, adică acele calități care sînt obiectele simțurilor particulare.[80] Din cele patru tipuri de schimbare, locomoția este cea fundamentală; ea este implicată în toate celelalte. Schimbarea calitativă și generarea-distrugerea sînt implicate în schimbarea de mărime. Deși Aristotel enunță aceste implicații, el nu încearcă niciodată să reducă unul din tipurile de schimbare la celelalte; diferența de categorie este un obstacol pus în fața oricărei tentative de acest fel.

Infinitul

Principala distincție preliminară trasată de Aristotel aici este cea între (1) infinitul prin adunare, care nu poate fi epuizat prin nici un fel de adăugare a părții la parte, și (2) infinitul prin diviziune, care este divizibil *ad infinitum*.[81] Pe scurt, concepția lui Aristotel este aceea că numărul este infinit în primul sens, spațiul în cel de-al doilea iar timpul în ambele sensuri. El se concentrează întîi asupra chestiunii adecvate fizicii, și anume dacă există un *corp* care este infinit de mare, aducînd motive în favoarea unui răspuns negativ[82] — motive extrase în principal din teoria sa asupra „locurilor naturale" ale celor patru elemente, fiind, din această cauză, destul de neconvingătoare. Dar el adaugă că dacă nu există deloc infinit, atunci decurg unele rezultate false.[83] (1) Vor exista un început și un sfîrșit al timpului. (2) Mărimile vor fi divizibile în ceva ce nu sînt mărimi. (3) Numerele nu vor fi infinite.

Prin urmare, într-un anumit sens, există un infinit, în timp ce în alt sens, nu există. Mărimea spațială nu este în mod actual infinită, deși este infinită în divizibilitate. Dar această potențialitate nu se va actualiza complet niciodată, asemenea potențialității bronzului de a deveni statuie. Nici o mărime spațială nu se va putea diviza vreodată cu adevărat într-un număr infinit de părți. Infinitul, ca și o zi sau ca o bătălie, își datorează existența faptului că se naște o parte a sa după o alta; pentru a folosi limbajul Sfîntului Toma d'Aquino, el există nu *in actu permanente, in facto*, ci *succesive, in fieri*. Cazul timpului și cel al succesiunii generațiilor sînt *asemenea* celui al mărimii spațiale, pentru că și aici infinitul există „datorită faptului că se ia

o parte după alta" și, deoarece „ceea ce este luat" este totdeauna finit, noile părți pot fi luate *ad infinitum*; deci infinitul nu este o substanță individuală precum omul sau casa. Aceste cazuri *nu se aseamănă* cu cel al mărimii spațiale prin aceea că, în cel din urmă, fiecare parte luată persistă, spre deosebire de cel al timpului și al succesiunii generărilor în care ea nu persistă — dispare, dar resursa nu se epuizează niciodată.

Aristotel adaugă apoi că infinitul prin adunare este într-un anumit sens același cu infinitul prin diviziune. Să luăm în considerare un întreg finit: luînd părți egale din el, oricît de mici, într-un timp oarecare și suficient de lung vom epuiza întregul. Întregul, care este finit, este totuși „infinit prin diviziune" în sensul particular că nu-l putem construi prin adăugarea părților *care scad într-o proporție continuă.* Adică Aristotel recunoaște existența seriilor infinite ce converg la o sumă finită. Spațiul este pentru el o serie infinită convergentă; timpul și numărul sînt serii infinite divergente. Însuși faptul că mărimea poate fi divizată la nesfîrșit îl implică pe acela că numărul poate fi sporit oricît de mult. Numărul are un minim, dar nu are un maxim; spațiul are un maxim, dar nu are un minim. Matematicienii, remarcă Aristotel[84], nu au nevoie de o linie infinită, ci doar de o linie finită, oricît de lungă. Aici teoria sa este întrucîtva neclară. El susține cu fermitate că lumea fizică este o sferă de dimensiune finită. Matematicianul nu dispune de o linie dreaptă mai lungă decît diametrul acestei sfere accesibile simțurilor lui, iar concluzia este că el este liber să-și *imagineze* o astfel de linie dreaptă dacă vrea să o facă și dacă poate.

Rezultatul final al teoriei lui Aristotel este că nu există nici o formă a infinitului ca întreg existent, dat în mod simultan. Nici o *extensie* nu este „infinită prin adunare"; este imposibil să fie construită dintr-un număr finit de părți egale. Nici o extensie nu este, la orice moment, divizată în mod actual într-un număr infinit de părți, deși ea poate fi alternativ sau succesiv divizată într-un număr infinit de puncte. *Timpul* nu există ca un întreg infinit dat, deoarece nu este specific naturii părților sale să coexiste; dar timpul, spre deosebire de extensie, este în mod potențial infinit în ceea ce privește adunarea. Timpul, asemenea extensiei, este divizibil la infinit, dar nu este divizat la infinit. *Numărul*, ca și timpul, este în mod potențial infinit în ceea ce privește adunarea. Spre deosebire de extensie și timp, el nu este divizibil la infinit, deoarece este discontinuu și unitatea constituie o limită a divizibilității sale.

Locul

În concepția lui Aristotel, existența locului este dovedită[85] prin faptul că acolo unde există un corp poate să mai vină și altul, astfel că locul trebuie să fie ceva diferit de oricare dintre corpurile care-l ocupă. Din punctul său

de vedere, faptul că locul nu doar există, ci are și „o semnificație" este dovedit prin tendința naturală a elementelor de a se mișca spre anumite locuri și de a rămîne acolo. Sus și jos nu sînt doar relative pentru noi: „sus" este direcția în care se mișcă focul, iar „jos", cea în care se mișcă pămîntul.

Aristotel distinge[86] între „locurile comune" pe care un lucru le împarte cu alte lucruri de locul său specific sau locul său propriu. Fiecare lucru se află de fapt într-o serie de locuri, unul în celălalt, dar locul său propriu este cel ce îl conține imediat, adică cel care nu conține nimic altceva; aceasta ar putea fi o primă definiție a locului.

Locul trebuie să fie unul din cele patru lucruri — forma, materia, intervalul între extremități sau extremitățile însele.[87] Dar (1) el nu este *forma*. Extremitățile conținătorului și ale celui conținut coincid, dar sînt diferite, astfel că forma unui lucru este limita lucrului, în timp ce locul său este limita corpului conținut. (2) Deoarece conținutul se schimbă frecvent iar conținătorul rămîne neschimbat, *intervalul* între extremități (adică extremitățile exterioare ale conținutului și extremitățile interioare ale conținătorului) este conceput uneori ca o entitate distinctă. Dar nu este așa; intervalul există nu doar în sine însuși, ci ca accident al corpurilor care umplu succesiv receptaculul. Dacă am avea un interval care să existe doar în sine și care să rămînă nemișcat, (a) ar trebui să existe un număr infinit de locuri în același loc. Pentru că atunci cînd apa și aerul și-ar schimba locurile într-un vas, părțile apei ar face același lucru în toată apa ca și apa în vas, adică ar pleca și ar lăsa locuri autosubzistente în urma lor. Și (b) dacă s-ar îndepărta vasul, locul lucrului conținut ar fi mutat astfel încît un loc ar ajunge să aibă un alt loc. Dar, în concepția *mea*, locul exact sau imediat al lucrului conținut nu devine diferit cînd vasul este mutat. Vasul este mutat într-un alt loc, dar locul conținutului său rămîne același, adică suprafața interioară a vasului. (3) Se pare că *materia* ar putea fi loc dacă s-ar lua în considerare cazul unui lucru (a) ce rămîne într-o stare de repaus și (b) care este continuu cu conținătorul său. Materia are aceleași două calități: repausul (adică persistența prin schimbare) și continuitatea. Fenomenul care ne îndreptățește să credem că există loc este asemenea celui care ne face să credem că există materie; credem în existența materiei în virtutea faptului că *ceea ce* a fost aer este acum apă și în existența locului în virtutea faptului că *unde* era aer este acum apă. Dar materia unui lucru nu este nici separabilă de el, nici nu-l conține, în timp ce locul unui lucru este separabil de el și îl conține; așadar, materia nu este loc.

Deci (4) locul este *limita corpului conținător*.[88] Dar trebuie făcută o distincție între receptaculul unui lucru sau corpul *conținător* și locul său; receptaculul poate fi numit un loc mobil, iar locul, un receptacul imobil. Un curent de apă este mai degrabă receptaculul unei bărci pe care o poartă, decît locul ei. Astfel, ajungem la ultima definiție a locului; el este prima limită *imobilă* a conținătorului.[89] Adică, locul unui lucru este limita interioară a primului

corp nemișcat care-l conține (primul, socotit de la obiect spre exterior). De aici urmează că în timp ce orice lucru din universul fizic este într-un loc, universul nu este.[90]

Este demn de reținut faptul că Aristotel nu oferă o teorie a spațiului. El folosește rar cuvîntul grecesc pentru spațiu[91], iar viziunea sa despre spațiu poate fi găsită în discutarea conceptului de μεγέθη, mărime spațială. El discută aici diferitele noțiuni de *loc*, fiind imposibil de trecut cu vederea ingeniozitatea prin care încearcă să recunoască justa valoare a tuturor celor implicate în noțiunea de loc al unui lucru, fără „a multiplica entitățile mai mult decît este necesar". El consideră că limita interioară a corpului conținut respectă cerințele impuse, astfel încît refuză să admită altă entitate ulterioară implicată în această noțiune.

Vidul

Aristotel începe[92] remarcînd că aceia care vorbesc despre vid se gîndesc la un fel de loc; cînd un loc conține masa pe care o poate ține, el este un plin, și este vid atunci cînd nu poate; golul, plinul și locul sînt unul și același lucru, doar că „ființa[93] lor nu e aceeași". Pe de altă parte, cei care dovedesc corporalitatea aerului pe cale empirică, încearcă să arate că nu există vidul, dar aceasta nu face parte din problema pusă; ceea ce vor să spună cei care cred în existența vidului este că există locuri unde nu există nici aer, nici altă materie. Existența mișcării pe loc este concepută ca argument atît pentru existența locului, cît și a vidului.[94] Dar mișcarea nu implică un vid, deoarece corpurile pot lua unul locul celuilalt fără a exista un interval separabil de corpuri; aceasta se poate observa în mișcările turbionare în lichide.[95] În plus, corpurile pot fi „împachetate" prin expulzarea lucrurilor conținute în ele (de exemplu, a aerului în apă). Argumentul în favoarea vidului, bazat pe expansiunea corpurilor prin creștere, naște dificultăți; din el s-ar deduce fie (1) că nu crește nici una din părțile corpului care crește, fie că (2) că, dacă vreuna din ele ar crește, atunci (a) lucrurile cresc altfel decît prin adăugarea corpului sau (b) ar putea exista două corpuri în același loc, sau (c) *întregul* corp ar trebui să fie gol, dacă el ar crește în toate părțile și prin intermediul spațiului gol din interiorul său; toate aceste consecințe sînt imposibile.

Aristotel își propune să dovedească singur că (1) nu există vid *separat de corpuri*.[96] Mai multe dintre argumentele sale trimit la noțiunea eronată de „mișcare naturală". Argumentul despre care se poate spune că este cel mai elaborat poate fi totuși redus la următoarea formă: viteza mișcării variază (a) cu rarefierea mediului și (b) cu greutatea corpului mișcat. În perspectiva (a), ceva care traversează vidul trebuie să-l parcurgă instantaneu; din perspectiva (b), un corp greu ar trebui să traverseze vidul (deoarece el

constituie un mediu) mai repede decît unul mai ușor. Dar nimic nu se mișcă instantaneu, iar cînd nu există mediu care să poată fi „divizat", nu există nici un motiv pentru care un corp greu s-ar mișca mai repede decît unul ușor.[97]

(2) Nu există vid *ocupat* de corpuri.[98] Dacă recunoaștem că masa unui corp este ceva diferit de calitățile sale perceptibile (chiar dacă sînt separabile doar în gîndire), nu trebuie să admitem în schimb existența vidului.

(3) Nu există *interstiții* vide *în* corpuri.[99] În favoarea vidului s-a spus că dacă există diferențe de densitate între corpuri trebuie să existe și vidul, și că dacă nu există diferențe de densitate între corpuri, nu există compresie, iar mișcarea este imposibilă. Împotriva acestui argument Aristotel arată întîi că vidul nu ar ajuta la explicarea faptelor. Apoi, el încearcă să dea o explicație pozitivă.[100] Densificarea și rarefierea au loc, dar nu se poate deduce de aici existența vidului. Există o singură materie de opuși care, fiind potențial — să zicem — fierbinte, devine astfel actuală. Similar, aceeași materie servește pentru un corp mare și pentru unul mic. Cînd apa devine aer, aceeași materie, fără nici o adăugare din afară, devine actual din ceea ce a fost potențial; tot astfel, cînd aerul este comprimat sau dilatat. După cum materia care a fost rece devine fierbinte, astfel aceeași materie care a fost fierbinte poate deveni mai fierbinte, fără ca să devină fierbinte o parte a sa care nu era fierbinte cînd întregul era mai puțin fierbinte. La fel, mărimea masei sensibile poate să se extindă fără nici o adăugare din exterior, deoarece aceeași materie este capabilă să ocupe spațiu mai mult sau mai puțin. Deci, Aristotel explică expansiunea și contracția corpurilor, în același fel ca și schimbarea calitativă, ca fiind datorată materiei capabile de a avea mai multe stări, adică „de a umple spațiul cu toate gradele posibile de intensitate".[101] Aceasta este doctrina pe care Aristotel o opune celei a vidului. În altă parte[102], el indică analogia dintre vid și infinit. Nu există infinit actual și nici vid actual; dar, tot așa cum „divizarea nu se termină niciodată", și linia, de exemplu, este infinit divizibilă, astfel că ne putem imagina oricînd un corp mai puțin dens decît orice alt corp dat. Materia este continuă pretutindeni în univers, dar nu există limită a posibilei sale rarefieri.

Timpul

După ce a accentuat particularitățile naturii timpului care sugerează că acesta este fie ireal, fie „foarte puțin real", Aristotel continuă prin a lua în considerare natura timpului.[103] O ipoteză plauzibilă este de a-l identifica cu mișcarea sau cu schimbarea. Dar asta nu se poate întîmpla, deoarece nu există decît un singur timp, dar multe mișcări și, în plus, timpul nu poate fi lent sau rapid. Totuși timpul *implică* schimbare.[104] Căci atunci cînd starea noastră rațională nu se schimbă sau nu sîntem conștienți de schimbare, nu ne gîndim că timpul a trecut. Cînd sesizăm schimbarea, credem că a trecut

un interval de timp și viceversa. Care este deci relația dintre timp și mișcare? Mărimea spațială este continuă, ea fiind *continuum*-ul principal. Mișcarea este continuă, deoarece e o mișcare prin spațiul continuu; timpul este continuu, pentru că e ocupat de mișcare continuă. La fel, „anterior" și „posterior" se referă în primul rînd la spațiu, în al doilea rînd la mișcare și în al treilea rînd la timp. Recunoaștem scurgerea timpului atunci cînd sesizăm o diferență între „înainte" și „după" în mișcare, adică atunci cînd distingem două clipe[105] și un interval între ele; căci ceea ce este limitat de o clipă este timp. Timpul este „numărul mișcării privitor la « înainte » și « după »", deoarece distingem surplusul și minusul prin număr, iar surplusul și minusul mișcării prin timp. Dar timpul este număr nu în sensul că ar fi cel cu care se numără (adică în sensul de simplu număr), ci în sensul că el este cel numărat, adică este aspectul numărabil al mișcării.

Urmează un pasaj interesant și dificil[106], al cărui scop este să arate că din cauză că mișcarea este recunoscută prin observarea succesivă la diferite momente a unui singur corp ce se mișcă, trecerea timpului este recunoscută prin sesizarea faptului că unicul caracter de „instantaneitate" a fost atribuit mai multor evenimente ce fac parte din experiență. Timpul depinde de clipă, atît datorită continuității sale, cît și diferențierii sale în părți, așa cum mișcarea depinde de corpul mișcat și linia de punct. Aristotel adaugă că dacă timpul este numărat datorită clipelor sale, nu trebuie să presupunem că ele sînt părți ale timpului, așa cum nici punctele nu sînt părți ale liniei. Dacă există linia, există și timpul.[107]

Aristotel se oprește apoi asupra sensului expresiei „a fi în timp".[108] A fi în timp trebuie să însemne (1) a fi atunci cînd este timpul, (2) a fi o parte sau un atribut al timpului sau (3) a fi măsurabil prin timp. Dar a fi în timp nu înseamnă a fi atunci cînd este timpul, așa cum a fi în mișcare sau într-un loc nu este atunci cînd există mișcare sau loc. Prezentul, trecutul și viitorul sînt în timp ca părți ale sale; evenimentele sînt în el deoarece sînt măsurabile prin el. Ele sînt conținute în timp tot așa cum lucrurile dintr-un loc sînt conținute în acel loc. Deoarece, în acest sens, ele se află în timp, trebuie să existe un timp mai cuprinzător decît orice altceva aflat în timp. Prin urmare, lucrurile veșnice nu sînt în timp pentru că ele nu sînt nici conținute, nici măsurate în timp. Deoarece timpul este măsura mișcării, el este și măsura repausului; doar lucrurile care sînt fie în repaus, fie în mișcare (adică cele care se mișcă sau care se pot mișca) sînt în timp. Deci adevărurile necesare nu sînt în timp. Timpul nu se va diminua niciodată, deoarece mișcarea nu se va diminua niciodată și fiecare clipă este prin natura sa atît începutul unui viitor, cît și sfîrșitul unui trecut.[109]

Fără a da un răspuns prea clar, Aristotel ridică o problemă importantă atunci cînd se întreabă dacă ar mai exista timp dacă nu ar mai exista suflet.[110] El insistă asupra faptului că nu ar exista nimeni care să numere, nimic care ar putea fi numărabil și deci nu ar exista nici număr. Ar putea

exista doar substratul timpului, mișcarea, dar nu timpul în sine, adică ar exista mișcare, dar fără un aspect măsurabil.

Mișcarea al cărei număr este timpul poate fi atît generare, cît și distrugere, creștere, schimbare calitativă sau locomoție; dar mișcarea este măsurată în mod natural prin intermediul tipului ei de bază — locomoția, singurul tip de mișcare care nu trebuie să-și schimbe ritmul.[111] Iar felul cel mai elementar de mișcare este cel în cerc — așadar, ceva asemănător concepției timpurii care identifica timpul cu mișcarea sferelor cerești și cea care descrie activitatea umană, toate schimbările și chiar timpul ca fiind ciclice.

Continuitatea

În vederea discuției despre continuitate, Aristotel definește în continuare cîțiva termeni fundamentali.[112] *A* este consecutiv cu *B* cînd în anumite privințe (în poziție, mod etc.) este după *B* și cînd nimic din aceeași clasă nu se află între ei. *A* este *în contact cu B* cînd extremitățile lor sînt nemijlocit în același loc. *A* este *continuu* cu *B* cînd limitele prin care se ating coincid. Contactul implică faptul de a fi consecutiv, dar nu invers (de exemplu, numerele pot fi consecutive, dar nu se ating între ele); iar continuitatea implică contactul, nu însă și viceversa.

Din definiția continuului se deduce că nici un *continuum* nu poate fi compus din părți indivizibile — linia, de exemplu, nu e compusă din puncte.[113] Deoarece (1) ceva indivizibil *nu* are extremități și (2) dacă o linie ar fi compusă din puncte, acestea ar trebui fie să fie continue, fie să se atingă. Așa cum am văzut, ele nu pot să fie continue și nici nu se pot atinge. Pentru că (a) întregul unuia ar trebui să atingă întregul altuia, sau (b) partea unuia o parte a celuilalt, sau (c) partea unuia, întregul celuilalt. Variantele (b) și (c) sînt imposibile, deoarece punctele nu au părți; dar, dacă (a) întregul atinge întregul, ele nu vor fi continue, deoarece ceva continuu trebuie să aibă părțile separate în loc.

Mai departe, punctul nu poate fi consecutiv cu alt punct (care este condiția *a priori* a atingerii), nici momentul nu poate fi consecutiv cu alt moment, deoarece există o linie între orice două puncte și un interval de timp între orice două momente.

(3) Dacă continuul ar fi compus din indivizibili, atunci el ar putea să fie divizibil în indivizibili; dacă ar fi așa, indivizibilul ar atinge indivizibilul, ceea ce am văzut că nu se poate.

(4) Dacă expansiunea este compusă din indivizibili, mișcarea în expansiune trebuie să fie compusă din mișcări indivizibile, adică (așa cum dovedește Aristotel) din mișcări integrale care nu vor fi niciodată pe cale de a se executa. Deci ceva care se mișcă continuu ar trebui să fie continuu și în repaus.

(5) Aristotel adaugă o și mai elegantă dovadă în favoarea divizibilității infinite a timpului și a spațiului.[114] Fie *A* un corp care se mișcă mai rapid decît *B*; să presupunem că *B* s-a mișcat pe distanța CD în timpul EF. *A* ar fi trebuit să parcurgă aceeași distanță într-un timp mai scurt, EG. Deci *B* va fi acoperit în timpul EG o distanță mai scurtă CH. Așadar, *A* se va fi mișcat pe distanța CH într-un timp mai scurt și tot așa, *ad infinitum*. Sîntem conduși astfel la nesfîrșit către durate și distanțe tot mai mici.

Urmează o scurtă discuție asupra paradoxurilor prin care Zenon a încercat să dovedească imposibilitatea mișcării.[115] Aristotel le discută mai în detaliu în altă parte[116]; esența răspunsului lui constă în observația că, în timp ce traversarea unui spațiu infinit într-un timp finit este imposibilă, parcurgerea unui spațiu divizibil la infinit într-un timp finit este posibilă, deoarece un interval finit de timp este și el divizibil la infinit.

Restul Cărții a VI-a din *Fizica* prezintă un dublu interes. Ea dezvoltă doctrina continuității și a divizibilității infinite a spațiului, a mișcării și a timpului într-o serie de afirmații deduse admirabil din principiile aristotelice fundamentale; prin aceasta, Aristotel furnizează unele premise necesare demonstrației existenței unui prim mișcător nemișcat. Poate că noțiunea de bază care trebuie înțeleasă mai întîi pentru a clarifica sensul acestui termen este cea de „moment prim" al mișcării. Un eveniment se află într-o serie de momente, tot așa după cum un corp se află într-un serie de locuri; moartea lui Cezar a survenit în luna martie a anului 44 î.Cr., în anul 44 î.Cr. sau în secolul I î.Cr. „Primul moment" al unui eveniment este timpul pe care acesta îl ocupă în mod precis, durata sa precisă sau corespunzătoare. În acest sens, există o analogie strictă între interpretarea pe care o dă Aristotel timpului și cea pe care o dă locului.

Va trebui să ne mulțumim să expunem în continuare cuprinsul cărții într-o formă concisă:

Cap. 3. Clipa este indivizibilă și nimic nu se mișcă sau nu rămîne în clipă.

Cap. 4. 234b10–20. Orice se schimbă este divizibil.

Cap. 4. 234b21–235a13. Mișcarea este divizibilă în privința (a) timpului în care se desfășoară și (b) a mișcărilor separate ale părților corpului în mișcare.

Cap. 4. 235a13–b5. Pentru noțiunile de timp, mișcare, fapt de a fi mișcat al corpului, corp în mișcare și distanță de mișcare se pot opera diviziuni corespunzătoare.

Cap. 5. 235b6–32. De îndată ce un lucru schimbat a suferit schimbarea, se află în ceea ce s-a schimbat.

Cap. 5. 235b32–236a7. Durata precisă a schimbării unui lucru este indivizibilă (adică momentul).

Cap. 5. 236a–7b18. Există o durată precisă în care un lucru se schimbă, dar nu există una la care el începe să se schimbe.

Cap. 6. 236b19–32. Un lucru se schimbă în fiecare parte a duratei precise a schimbării sale.

Cap. 6. 236b32–237b22. Orice lucru care se schimbă acum a suferit o schimbare înainte și orice lucru care s-a schimbat se schimbase și înainte.

Cap. 7. (a) Nimic nu are nevoie de un timp infinit pentru a efectua o mișcare finită.

(b) Nimic nu poate efectua o mișcare infinită într-un timp finit.

Cap. 8. 238b23–239a22. (a) Ceea ce ajunge să se oprească se mișcă.

(b) Oprirea are loc în timp.

(c) Dacă presupunem un o durată precisă a opririi unui lucru, atunci se va vedea că el se va opri în fiecare parte a acestei durate date.

(d) Nu există o durată precisă a opririi unui corp.

(e) Nu există o durată precisă a repausului unui corp.

Cap. 8. 239a23–b4. Un lucru nu este, pentru durata precisă a mișcării sale, în nici un loc dat.

(Cap. 9. Soluția argumentelor lui Zenon împotriva mișcării.)

Cap. 10. 240b8–241a26. Ceea ce n-are părți nu poate fi în mișcare.

Cap. 10. 241a26-b20. Nu există nici o schimbare infinită unică, cu excepția mișcării în cerc.

Primul mișcător

Și conținutul Cărții a VIII-a poate fi expus sub forma unor serii de propoziții:

Cap. 1, 2. Mișcarea a existat și va exista totdeauna.

Cap. 3. Există lucruri care sînt uneori în mișcare, uneori în repaus.

Cap. 4. Orice lucru aflat în mișcare este mișcat de ceva.

Cap. 5. 256a4–257a31. Primul mișcător nu este mișcat de nimic decît de el însuși.

Cap. 5. 257a31–258b9. Primul mișcător este nemișcat.

Cap. 6. 258 b10–259 a20. Primul mișcător este etern și unic.

Cap. 6. 259a20–b31. Primul mișcător nu este mișcat, nici măcar accidental.

Cap. 6. 259b32–260a19. *Primum mobile* este etern.

Cap. 7. 260a20–261a28. Locomoția este tipul primordial de mișcare.

Cap. 7. 261a28–b26. Nici o mișcare (sau schimbare) nu este continuă, cu excepția locomoției.

Cap. 8. 261b27–265a12. Doar mișcarea circulară poate fi continuă și infinită.

Cap. 9. Mișcarea circulară este tipul primordial de locomoție.

Cap. 10. Primul mișcător nu are părți sau mărime și se află la periferia lumii.

Pentru Aristotel, faptul că mişcător prim este la periferia lumii rezultă din (a) ipoteza că mișcarea trebuie începută fie din centru, fie de la periferie, acestea fiind singurele „începuturi" posibile, (b) din presupunerea că mișcarea transmisă direct de mișcătorul prim trebuie să fie cea mai rapidă dintre toate deoarece impulsul se pierde în timpul transmisiei; și (c) din faptul (presupus) observat că mișcarea sferei stelelor fixe este cea mai rapidă. Se ajunge astfel la concepția că toate mișcările în lume sînt transmise de la „primul (adică de la cel mai îndepărtat) cer" și că, deoarece mișcătorul prim acționează direct asupra acestui corp, el trebuie să fie în partea exterioară a universului. Aristotel încearcă în altă parte[117] să concretizeze îndrăzneața sa generalizare arătînd în ce fel corpurile grele (și, în particular, soarele) produc, prin mișcarea lor, fenomenele meteorologice care constituie mediul vieții terestre și cum, prin ritmul zilei și al nopții, prin vremea însămînțării și cea a recoltării, dau forma și caracterul general evenimentelor de pe pămînt. Dar concluzia *Fizicii* lasă nerezolvate două probleme: (1) Cum poate totuși primul mișcător, incorporal și fără întindere, să fie la periferia universului? Și (2) cum poate ceva incorporal să transmită mișcarea? Cele două moduri de transmitere a mișcării pe care Aristotel le admite în ultimă instanță sînt tracțiunea și împingerea[118], dar ceea ce este incorporal nu poate fi învestit cu nici una dintre cele două. El încearcă să răspundă la cele două întrebări în *Metafizica*[119], unde afirmă că primul mișcător cauzează mișcarea asemenea „unui obiect al dorinței" sau al iubirii, adică nicidecum ca un agent fizic, și că deci nu mai trebuie considerat că el ar avea o localizare spațială.[120] Dar o astfel de soluție ridică probleme tot atît de mari precum cele pe care le înlătură.

De caelo

De la *Fizica* la *De caelo* se trece de la un studiu al schimbării în general la studiul mișcării locale. Primele două cărți tratează mișcarea corpurilor cerești, iar ultimele două pe cea a corpurilor terestre.

Într-unul din cele mai îndrăznețe eseuri despre construcția *a priori*, Aristotel încearcă să arate motivul pentru care structura universului este așa cum ni se arată.[121] Activitatea lui Dumnezeu este viața eternă. Deci mișcarea cerurilor, care este corpul divin, trebuie să fie eternă și de aceea cerul trebuie să fie o sferă în rotație. Dar centrul unui corp în rotație este în repaus. Trebuie să existe un glob pămîntesc în centrul universului. Deoarece există pămînt, trebuie să existe și foc, căci focul (care se mișcă în sus) este contrarul pămîntului (care se mișcă în jos); în plus, este înaintea lui în natură, căldura fiind forma pentru care frigul este privațiunea. Din cauză că

există foc și pămînt, există și intermediarele lor, aerul și apa. Existența acestora implică generarea și distrugerea, deoarece contrariile prezente în cele intermediare tind să se distrugă unele pe altele. Dar existența generării atrage după sine o mișcare circulară diferită de cea a primei sfere; căci „o singură mișcare a întregului cer va necesita o relație identică a elementelor corpurilor unul cu altul". Adică, dacă soarele și luna ar fi purtate în cerc de primul cer, atunci, „dacă soarele ar fi așezat în Rac, ar fi tot timpul vară, iar dacă ar fi în Capricorn, ar fi tot timpul iarnă"[122], astfel încît ar lipsi influențele date de modificarea căldurii și a frigului, care sînt adevăratele cauze ale generării și ale distrugerii.[123]

Concis, sistemul astronomic aristotelic se înfățișează astfel: Corpurile cerești constau din al cincilea element, care nu se naște și nici nu piere, care nu-și schimbă calitatea sau dimensiunea și care nu se mișcă în linie dreaptă asemenea corpurilor terestre, ci în cerc.[124] Universul constă dintr-o serie de sfere concentrice. Pămîntul este sfera cu o mărime relativ mică[125], aflată în repaus în centrul universului.[126] Învelișul exterior al universului — „primul cer" — este o sferă finită ce conține ceea ce numim acum stelele fixe.[127] Aceste stele nu au mișcare proprie, ci sînt antrenate circular de mișcarea uniformă a primului cer cu perioada de 24 de ore.[128] Cît privește mișcarea mai complexă a soarelui, a lunii și a planetelor, Aristotel acceptă, cu o modificare, teoria lui Eudoxos, așa cum a fost ea dezvoltată de prietenul său Callippos.[129] Cu o incredibilă măiestrie matematică, Eudoxos a reușit să descompună mișcarea aparentă a soarelui și a lunii în trei mișcări de rotație. El ne propune să luăm o sferă ce se rotește uniform, avînd fixați pe suprafața sa polii unei sfere mai mici concentrice cu ea și care se rotește (acești poli sînt diferiți de cei ai sferei mai mari). Să presupunem o a treia sferă, legată de a doua așa cum este aceasta de prima sferă. Un corp aflat pe ecuatorul celei de a treia sfere va avea o mișcare care este compunerea celor trei rotații: atribuind diferite viteze și direcții celor trei mișcări de rotație, se poate obține o mișcare compusă ce corespunde mișcării observate a soarelui și a lunii. La fel, mișcarea fiecărei planete poate fi descompusă în patru rotații.[130]

Callippos, cu mai multe observații minuțioase înaintea lui, a descoperit că este necesar să presupunem cinci sfere care să explice mișcarea lunii, a soarelui, a lui Mercur, Venus și Marte. În forma dată de Eudoxos și Callippos, teoria pare să fi fost doar una pur matematică; ei nu făceau nici o sugestie cu privire la mecanismul mișcării corpurilor cerești. În plus, mișcarea fiecăruia dintre aceste corpuri (exceptînd stelele „fixe") a fost tratată ca problemă separată. Dar Aristotel găsește în ipoteza sferelor în mișcare de rotație concentrică ceva ce se potrivește cu sistemul său general de gîndire și îl adoptă ca fiind cauza reală a mișcării cerurilor. Adoptată în forma aceasta, el totuși descoperă în ea o dificultate: dacă întreg universul

este un sistem de sfere concentrice în contact (și trebuie să fie în contact, deoarece nu există vid), sfera care transportă unul din corpurile cerești va roti o dată cu el și sfera exterioară a sistemului următorului corp (mergînd către interior), astfel că se va contrazice cu explicația autosuficientă pe care teoria lui Eudoxos o dă mișcării fiecărui corp. Pentru a evita aceasta, Aristotel inventează sferele reactive care se mișcă în direcție opusă față de sferele originare; prin ele, doar mișcarea sferei *exterioare* a fiecărui sistem (rotația zilnică de la est la vest) este condusă către interiorul lor. El găsește astfel în total 55 de sfere. Dacă mai adăugăm cele patru ale focului, aerului, apei și pămîntului, ajungem la 59 de sfere concentrice în total.[131] De multe ori, Aristotel este acuzat că interpretează greșit teoria lui Eudoxos; dar el nu prea poate fi acuzat că a dat o explicație mecanică mișcării corpurilor cerești și nici că și-a întemeiat-o pe cea mai bună teorie matematică disponibilă atunci.[132]

Mișcarea primului cer este datorată lui Dumnezeu, care acționează ca obiect al dorinței și al iubirii. Pentru Aristotel, spațiul este finit; nu există vid, iar mișcarea trebuie să fie în linie dreaptă sau în cerc. Rotația uniformă a unei sfere este singura mișcare ce poate să continue la nesfîrșit, fără schimbarea direcției și fără a avea nevoie nici de vid, nici de spațiul etern. Deci Aristotel este în situația de a deduce existența sferelor cerești și de a explica rotația lor ca fiind cea mai intimă proximitate cu putință pe care o poate avea un lucru corporal față de activitatea veșnic neschimbată a autocunoașterii divine. Dar mișcările specifice ale soarelui, ale lunii și ale planetelor implică sfere ce se mișcă în direcții diferite de direcția de mișcare a primului cer, iar această mișcare este explicată nu prin acțiunea lui Dumnezeu, ci prin cea a unui agent motor separat pentru fiecare sferă — „inteligențele", așa cum le-a numit scolastica.[133] Cu siguranță, el voia să ajungă la un sistem monist și adoptă pentru sine maxima homerică: „nu-i bine mulți să comande, ci doar unul stăpîn să fie".[134] Inteligențele trebuie să fie inferioare primului mișcător, deși adevărata lor relație cu Dumnezeu și modul lor de a acționa asupra sferelor nu sînt aproape deloc explicate. Deoarece sînt ființe incorporale, probabil că și ele acționează ca obiecte ale dorinței, nu ca agenți fizici.

Aristotel își îndreaptă atenția asupra părții sublunare a sistemului său în Cartea a III-a și a IV-a. Aici, tema o constituie cele patru elemente considerate din punct de vedere al greutății mari sau al greutății mici, adică al tendinței lor de mișcare. În *De generatione,* el le considera în perspectiva puterii lor una asupra celeilalte și deci a puterii de a produce celelalte feluri de schimbare — generarea, schimbarea calității și schimbarea dimensiunii.[135] Aristotel este preocupat să mențină existența greutății și a ușurătății[136] absolute, adică tendința unor corpuri de a se mișca către centrul universului și a altora de a se mișca către periferia sa. Fundamentul teoriei sale este (1) faptul că materia de un anumit fel tinde să se ridice dintr-o (sau poate să

coboarc într-o) materie de alte feluri, independent de volumul lor și, pe de altă parte, (2) faptul empiric presupus că într-o cantitate mai mare a unei materii de un anumit tip se manifestă caracterul acelui tip mai pregnant decît într-o cantitate mai mică; el este mai greu dacă tipul materiei implică greutatea mare sau mai ușor dacă tipul de materie implică greutatea mică.[137] O altă teorie susținuse mai înainte că un corp greu conține pur și simplu un număr mai mare de părți similare decît unul ușor. Dar Aristotel afirmă că dacă ar fi așa, un foc mai mare ar trebui să crească mai încet decît unul mai mic, pe cînd el crește de fapt mai repede; și o cantitate suficient de mare de aer ar trebui să fie mai grea decît apa, dar de fapt aerul se ridică totdeauna din apă. O altă teorie explicase, prin prezența *vidului* în corpurile ușoare, faptul că volumul și greutatea nu corespund totdeauna. Dar atunci, o cantitate suficient de mică a unui corp de un tip mai greu ar trebui să fie mai ușoară decît o cantitate suficient de mare a unui corp de un tip mai ușor, ceea ce nu se întîmplă. Aristotel nu acceptă nici faptul că greutatea depinde de raportul dintre solidul și vidul aflate într-un corp; căci atunci, o mică porțiune de foc ar trebui să se miște la fel de repede ca una mare. Aristotel susține că singura soluție acceptabilă este de a recunoaște că există feluri calitativ diferite de materie. Dacă ar exista doar o materie, nimic nu ar putea fi *absolut* greu sau ușor. În plus, dacă există doar o materie și contrara ei, nu se poate găsi nici o explicație pentru greutatea *relativ* mică sau *relativ* mare a aerului și a apei.

Fapt este că înălțarea focului sau coborîrea apei sînt similare cu tendința naturală a corpurilor de a dezvolta o anumită natură substanțială, anumite calități, sau de a crește pînă la o anumită dimensiune.[138] „Mișcarea unui corp către locul său este mișcarea către propria sa formă." Natura fundamentală a pămîntului este de a se afla în centrul universului și deci ea nu se poate opri pînă ce nu ajunge acolo sau pînă ce nu ajunge cît mai aproape de centru, în măsura în care i-o permit celelalte porțiuni de pămînt. Întrebarea de ce focul se mișcă în sus este similară cu întrebarea de ce terapia, cînd acționează *qua* terapie, duce la sănătate și nu duce, de exemplu, la albiciune. Dar există o diferență: tendința de ridicare sau de coborîre pare să fie mai intim legată de posesorul ei, mai puțin dependentă de agenții exteriori decît tendința de schimbare calitativă sau cantitativă; și asta pentru că materia sau potențialitatea de locomoție este „cel mai aproape de substanță"; ea trebuie să genereze tendințele de schimbare (așa cum se observă la animalele de vîrstă fragedă), ceea ce arată că ea este primă în sensul că este o parte integrală a naturii posesorului său în mai mare măsură decît celelalte tendințe. Deci, „de cîte ori aerul se produce din apă — ceva ușor din ceva greu —, el se duce în locul cel mai de sus. El este instantaneu ușor; devenirea este la sfîrșit; în acel loc el are ființă." Urcarea și coborîrea corpurilor este simpla actualizare a potențialității. Cele intermediare, aerul și apa, au o dublă potențialitate; așa precum același corp este în mod potențial și sănătos, și

bolnav, aerul tinde să urce în pămînt sau în apă, dar să coboare sub foc, iar apa să urce în pămînt, dar să coboare sub foc sau aer.[139]

De generatione et corruptione

Aristotel admite că există două concepții mai vechi cu privire la naștere și pieire.[140] Moniștii trebuie să reducă aceste procese la schimbarea calitativă a unei singure substanțe; pluraliștii trebuie să recunoască că ele sînt diferite de schimbarea calității, explicînd generarea ca o asociere a diferitelor corpuri elementare pentru a forma un agregat, iar distrugerea, ca disocierea lor.

Atomiștii au dat acestei teorii o formă mai exactă, explicînd nașterea și pieirea prin asocierea și disocierea *atomilor*.[141] Aparent, argumentul care justifică existența lor este următorul: „Dacă presupunem un corp în întregime divizibil, el poate fi la un moment dat într-o stare de diviziune totală, adică divizat în prealabil în părți fără mărime. Dar nici un număr de astfel de părți nu poate forma un corp cu întindere. Deci corpurile nu pot fi în întregime divizibile; trebuie să existe corpuri indivizibile." Totuși ipoteza existenței atomilor conduce la consecințe imposibile, discutate în detaliu de Aristotel în altă parte.[142] El conciliază concepțiile contrare, insistînd pe faptul că un corp poate fi divizibil pretutindeni, dar nu peste tot deodată. El poate fi divizat pretutindeni, adică nu există nici o parte a sa care să reziste diviziunii, în felul în care o fac presupușii atomi. Dar nu poate fi divizat peste tot deodată, deoarece asta ar însemna că el are un număr finit de puncte, astfel încît punctul ar putea urma altui punct, iar corpul ar putea fi împărțit în toate aceste puncte și dispersat în neant; avînd în vedere că el are în mod potențial un număr infinit de puncte, nici un punct nu urmează altuia.

Nu există deci disocierea unui lucru în atomi, ci doar împărțirea lui în părți relativ mici. Dar disocierea și asocierea, chiar astfel redefinite, nu pot explica schimbarea unui lucru „ca întreg, din ceva în altceva", schimbarea afectînd nu doar calitățile unui lucru, ci și factorul formal și cel material care fac împreună ca lucrul să fie ceea ce este.

Aristotel arată că există două dificultăți cu privire la „nașterea non-calitativă", adică nașterea unei substanțe, spre deosebire de adoptarea unei calități noi de către o substanță.[143] (1) Cum poate să se nască o substanță? Ea trebuie să provină, aparent, din ceea ce este numai potențial substanță; dacă presupunem că această substanță potențială *nu* are atribute actuale, presupunem existența separată a unei ființe care este aproape nedeterminată și, în plus, nu ținem seama de dictonul: „nimic nu iese din nimic". Dar dacă presupunem că substanța are în mod actual atribute nonsubstanțiale, admitem ipoteza imposibilă că proprietățile pot exista separat de substanțe.

(2) Care este cauza perpetuității nașterii? Cauza eficientă a fost desemnată în *Fizica*; ea este primul mișcător și *primum mobile*. Acum ne interesează cauza materială.

Răspunsul la ambele întrebări se găsește în afirmația că distrugerea unei substanțe este generarea alteia, și viceversa. Așadar, cauza materială a generării-distrugerii și a perpetuității acesteia este materia care poate să adopte întîi o formă substanțială, apoi alta. Generarea duce la dificultăți, deoarece aparent ea era pentru noi o naștere din ceva ce nu există cu desăvîrșire, deși acum vedem că ea nu mai este asta. Și perpetuitatea generării creează probleme, deoarece totalitatea existenței părea că se risipește prin trecerea în neființă a corpurilor, dar observăm acum că nu mai este așa; ceea ce este imperceptibil simțurilor nu este în mod necesar nimic. Generarea și distrugerea sînt cele două aspecte ale unei singure transformări a substanței în substanță. Dar unele dintre aceste transformări sînt mai corect numite cazuri ale nașterii, și anume acelea în care substanța produsă are o realitate mai înaltă, un caracter mai sigur[144] decît altele; deci producerea focului din pămînt este în mod categoric o naștere, dar nu poate fi numită pieire decît cu anumite rezerve, din moment ce căldura este forma a cărei simplă privațiune este recele.

Aristotel continuă prin distincția mai clară dintre diferitele tipuri de schimbare.[145] *Alterarea* este tipul de schimbare care are loc cînd (a) există un substrat perceptibil persistent și cînd (b) noua calitate este o calitate a substratului persistent. Ambele condiții sînt utile pentru a delimita alterarea de naștere, deoarece (a) în orice naștere există un substrat persistent, dar imperceptibil, și anume „materia primă“ și, (b) în timp ce în unele nașteri persistă o calitate perceptibilă (de exemplu, transparența în cazul generării apei din aer), noua calitate (de pildă, frigul) nu este o calitate a ei, ci o „calitate-pereche“, alături de ea.

În altă parte[146], Aristotel insistă asupra faptului că alterarea este totdeauna o schimbare legată de cel de-al treilea din cele patru tipuri de calități recunoscute în *Categorii*[147] — „starea și dispoziția“, „putințele naturale și neputințele“, „calitățile afective și afecțiunile“ (deci calitățile percepute de simțurile speciale), „figura și forma“; dar aici se consideră că alterarea include în toate cazurile schimbarea legată în același timp de primul și de ultimul tip.[148]

În sensul cel mai propriu al cuvîntului, materia este substratul implicat în schimbarea substanțială; dar substraturile implicate în locomoție, în alterare și în schimbarea de dimensiune sînt, într-un anumit sens, tot materie.

Creșterea diferă de generare-distrugere și de alterare (1) prin faptul că ea este o schimbare legată de mărime, nu de substanță sau de calitate, și (2) prin faptul că implică schimbarea locului. Schimbarea locului implicată de ea este mai specială: nu e nici translație, nici rotație, ci expansiune.[149] Să luăm în considerare punctul (1): creșterea nu constă din apariția mărimii din ceva ce nu are mărime. Materia pe care o presupune nu este separabilă, ci

doar decelabilă de cea presupusă în generare sau în alterare. Ceea ce presupune creșterea este un corp sensibil, iar orice corp sensibil este un tot indivizibil format din substanță, calitate și mărime; dar ceea ce mintea noastră distinge ca materie a creșterii este *mărimea* corpului preexistent.

Se pot indica anumite principii directoare ale explicației asupra creșterii. (1) În creștere, fiecare parte a obiectului crește. (2) Un obiect crește prin contactul cu ceva. Acest ceva trebuie să fie un corp, deoarece nu există ceva de genul unui vid separat; dar faptul că el este un corp atrage după sine paradoxul celor două corpuri aflate în același loc. (3) Pentru a deosebi creșterea de naștere, care este însoțită de expansiune (de exemplu, aceea a aerului din apă), trebuie să adăugăm că, în creștere, lucrul persistă în propria sa natură.

În sensul cel mai propriu al cuvîntului, creșterea este o proprietate a ființelor vii, astfel că pentru a înțelege cauza sa trebuie să remarcăm întîi că (1) țesuturile cresc (organele fiind constituite din ele) și apoi că (2) țesuturile au atît o materie, cît și o formă sau un plan al structurii. Nu orice parte a țesutului *qua* materie crește, căci particulele sale materiale intră și ies mereu din el; ceea ce rămîne identic și chiar sporește este forma sau structura sa. Cauza eficientă a creșterii este sufletul hrănitor, care, prin amestecarea hranei, care este carne în mod potențial, cu carnea trupului, se transformă în carne „actuală". Forma, a cărei expansiune este creșterea, „este un fel de putere scufundată în materie — un canal, cum s-ar spune" în care curge materie nouă. Atît timp cît această putere poate absorbi mai multă materie decît este necesar pentru a compensa pierderea țesutului, creșterea are loc; dar cînd puterea se slăbește prin uzură, deși hrănirea continuă, creșterea încetează, iar după un timp, începe descreșterea.

După ce a delimitat generarea de alterare și creștere, Aristotel trece la discutarea cauzelor ei și în primul rînd a cauzei ei materiale — nu substratul ei ultim, logic decelabil, materia primară, ci „așa-numitele elemente", corpurile sensibile care sînt materialele țesuturilor pentru a căror generare Aristotel caută o explicație.[150] Ele formează aceste țesuturi prin *combinare* chimică; combinarea implică *acțiune și pasiune*; acțiunea și pasiunea implică *contact*. Aceste trei lucruri trebuie luate deci în considerare.

(1) Așa cum am văzut, două lucruri sînt în *contact* cînd „au extremitățile laolaltă".[151] Dar contactul, în sensul cel mai strict, aparține doar lucrurilor care au poziție și loc, adică (din moment ce „deasupra" și „dedesubt" sînt diferențierile primare ale locului) lucrurilor care se mișcă în mod natural în sus și în jos. În plus, corpurile care sînt grele sau ușoare sînt astfel pentru a acționa sau pentru a fi acționate. Cu alte cuvinte, contactul aparține în mod adecvat doar corpurilor sublunare, schimbătoare. Dar, într-un sens secund, el aparține (a) obiectelor matematice, despre care se poate spune într-un anumit sens că au un loc[152], și (b) tuturor lucrurilor (Aristotel probabil se gîndește la relația între cerul cel mai din afară și sfera cerească din imediata

lui apropiere) care se mișcă fără a fi mișcate reciproc și fără a acționa sau fără a fi acționate, adică fără a cauza sau a suferi schimbări *calitative*. Un astfel de corp va atinge fără a fi atins, însă în lumea sublunară, contactul este reciproc.

(2) Predecesorii lui Aristotel au susținut fie că numai lucrurile diferite acționează asupra celor diferite, fie că doar cele asemănătoare acționează asupra celor asemănătoare.[153] Dar un lucru nu poate produce schimbare în ceva ce este identic cu el; nici nu poate acționa asupra a ceva ce nu are nimic în comun cu el — ca atare, linia nu poate acționa asupra albiciunii. *Pacientul* și *agentul* trebuie să fie aceiași în gen și diferiți în specie; adică, trebuie să-și fie unul altuia, ori contrarul, ori intermediarul. În această situație, deoarece nașterea este un proces de trecere într-o stare contrară, ea *trebuie* să ia forma pe care vedem că o ia — aceea a asimilării pacientului în agent. În plus, noi vorbim uneori despre substrat, alteori despre un contrariu, ca despre ceva asupra căruia se acționează (de exemplu, „omul s-a încălzit", „ceea ce era rece s-a încălzit"). Apărătorii primei concepții și-au concentrat atenția asupra substratului, iar adepții celei de a doua, asupra contrariilor.

Ca și între lucrurile de același fel, acțiunea implică reacție, deoarece astfel de lucruri au aceeași materie sau potențialitate a opușilor. Agentul *A* și pacientul *B* sînt într-adevăr *x-a* și *x-b*, iar *x-a*, care îi conferă lui *x-b* „proprietatea de a fi *a*", este el însuși capabil de a fi *x-b* și trebuie să devină astfel cînd este în contact cu *x-b*. Dar, pe de altă parte, nu e necesar ca asupra agenților *primi*, „puteri active ale căror forme nu sînt incluse în materie" (se pare că Aristotel se referă la artele și meșteșugurile și vrea să spună că acțiunile inteligente trebuie să fie diferențiate de cele fizice), să acționeze ceva în timpul acțiunii lor. Asupra hranei ce vindecă un bolnav se acționează prin digestie; arta terapiei însănătoșește fără să se acționeze asupra ei.

După ce a discutat două teorii renumite ale acțiunii-pasiunii — cea a „porilor" a lui Empedocle și cea a „atomilor și a vidului" a lui Leucip și Democrit[154] — Aristotel insistă asupra faptului că orice corp este susceptibil de schimbare nu în părțile în care există pori sau goluri, ci în totalitatea sa, deși ar putea exista porțiuni cu o susceptibilitate mai mare prin ele.[155]

(3) Posibilitatea *combinării* a fost respinsă de unii gînditori pe motivul că dacă (a) ambii constituenți rămîn nealterați sau (b) doar unul este distrus, nu se poate spune că au fost combinați, în timp ce (c) dacă ambii au fost distruși, *ei* nu există combinați pentru că nu există deloc.[156] Aristotel răspunde că nici unul dintre termenii acestei alternative nu se realizează în combinare. Soluția stă în a recunoaște fie că toți constituenții rămîn așa cum sînt, fie că ei nu sînt distruși în totalitate; în combinare, ei sînt încă potențial ceea ce ei au fost înainte și pot fi readuși în starea dinainte prin analiză.

În continuare, Aristotel afirmă că nu trebuie interpretată combinarea ca suprapunere a părților unui constituent cu părțile altuia — fie (a) cu părți atît de mici încît sînt imperceptibile, fie (b) cu părți atomice. Nu există atomi și nici o doctrină nu va putea explica producerea unui corp pur omogen în care fiecare parte este exact la fel cu întregul și cu fiecare altă parte. Produsul combinării nu trebuie să fie ca un mozaic, oricît de mici s-ar presupune că sînt pietrele ce îl compun.[157] Lucrurile ce trebuie combinate trebuie să fie (a) astfel încît să acționeze unul asupra celuilalt, (b) lesne divizibile (de exemplu, lichidele) și (c) prezente într-o măsură bine echilibrată. Cînd aceste condiții sînt îndeplinite, fiecare îl va modifica pe celălalt într-o natură intermediară între naturile lor originare, astfel că alterarea este cauza combinării.

Se va observa că, spre deosebire de amestecul mecanic, combinarea este o legătură chimică completă în concepția aristotelică; dar el merge mai departe decît chimia modernă, care presupune că *atomii* rămîn neschimbați, indiferent în ce legături intră.

Aristotel revine acum asupra cauzei materiale a generării, „așa-numitele elemente".[158] Prima întrebare a sa este dacă ele sînt într-adevăr elemente, entități ultime neanalizabile, iar a doua, dacă vreunul din ele este prioritar față de toți ceilalți. (1) Răspunsul la prima întrebare este că nu există, așa cum credeau unii gînditori, nici un corp prioritar lor. Un substrat comun lor, materia primă, este implicat, dar acesta nu are o existență separată; el există doar prin calificarea printr-o anumită calitate sau alta din anumite calități contrarii, care, la rîndul lor, există doar în substrat. Contrariile (sau forma și privațiunea) și substratul sînt logic decelabile, însă sînt elemente inseparabile în foc, aer, apă, pămînt, care, deși nu sînt strict vorbind elemente, sînt cele mai simple dintre corpurile perceptibile.

Aceste contrarii primare trebuie să fie calități tangibile, din moment ce calitățile tangibile sînt singurele calități comune tuturor lucrurilor perceptibile.[159] Dintre calitățile tangibile, unele, cum ar fi greu-ușor sau tare-moale, nu implică puterea de a acționa sau de a fi acționat. Dar elementele trebuie să acționeze și să reacționeze unul asupra celuilalt, din moment ce ele se combină unul cu altul și se transformă unul în altul. Ele trebuie să fie prin urmare caracterizate de calitățile de cald și rece, de uscat și lichid. Nu doar că astfel căldura tempereează recele iar uscatul, lichidul, și viceversa, ci caldul-recele joacă în general rolul agentului, iar uscatul-lichidul pe cel al pacientului. Caldul asociază lucrurile de același tip și disociază lucrurile de tipuri diferite, în timp ce recele asociază lucrurile omogene și pe cele eterogene deopotrivă. Partea activă, reprezentată de căldură și de rece în construcția lucrurilor neînsuflețite, este examinată în detaliu în *Meteorologica*; iar lucrările biologice abundă în aluzii la acțiunea „căldurii înnăscute" în menținerea procesului vieții.[160] Digestia, de exemplu, este în mod constant descrisă ca un fel de gătire a bucatelor. Aici Aristotel se mulțumește să

indice în ce fel calitățile tangibile minore sînt derivate din cele patru calități majore.

Cele patru calități primare, luate împreună în perechi, vor conduce la șase combinații.[161] Contrariile rece-cald și uscat-lichid nu pot fi însă cuplate. Există deci patru combinații pe care Aristotel le asociază după cum urmează:

caldul și recele, focului,
caldul și lichidul, aerului,
recele și lichidul, apei,
recele și uscatul, pămîntului.

Sau, mai degrabă, aceste combinații sînt asociate corpurilor simple, pentru care, ceea ce numim noi foc, aer, apă, pămînt nu sînt decît forme impure sau exagerate; ceea ce numim foc este, de exemplu, excesul de căldură, așa cum gheața este excesul de rece. Mai departe, în fiecare din cele patru corpuri predomină o calitate — uscăciunea în pămînt, recele în apă, fluiditatea în aer și căldura în apă.

(2) Aristotel trece acum la cea de a doua problemă principală referitoare la elemente.[162] Nici unul din cele patru elemente nu este primar, nederivat, neschimbat; toate trec la fel unul în celălalt într-un ciclu. *(a)* Cea mai rapidă transformare este cea a unui element într-unul aflat imediat după el în seriile de mai sus, astfel fiind implicată schimbarea doar într-o calitate primară. *(b)* Transformarea cea mai grea este cea în care se sare peste un pas, astfel fiind implicată schimbarea în ambele calități. *(c)* O a treia metodă este cea prin care două elemente luate împreună trec într-un al treilea element, fiecare pierzînd o calitate. Deci, focul + apa pot produce fie pămînt, fie apă. Dar elementele combinate nu trebuie să fie consecutive, căci altfel, dacă unul dintre ele pierde o calitate, rămîn fie două calități identice, fie două calități contrarii.

Mai departe, Aristotel indică dificultățile pe care le ridică teoria lui Empedocle care susține că cele patru elemente sînt incapabile de transformare[163] și arată felul în care, pe de o parte, propria sa distincție dintre căldura, recele, uscatul și lichidul absolute și relative și, pe de altă parte, acceptarea acțiunii reciproce a contrariilor îi permit explicarea combinării elementelor în corpurile homeiomere.[164]

Toate corpurile homeiomere trebuie să conțină pămînt, deoarece pămîntul predomină în regiunea sublunară; ele nu pot fi găsite decît aici.[165] Toate lucrurile trebuie să conțină apă, pentru că toți compușii trebuie să aibă un contur definit, iar apa este singurul element complet adaptabil la formă, și pentru că, în plus, pămîntul nu poate adera fără umiditate. Observația arată de fapt că orice ființă vie trebuie să aibă pămînt și apă pentru a se hrăni. Și, deoarece compușii sînt făcuți din contrarii, ei trebuie să conțină aer și foc, contrariile respective ale pămîntului și apei.

Aristotel schițează în continuare explicația sa asupra cauzelor generării.[166] Cauza materială — cea care face *posibilă* generarea — este „cea care poate fi și care nu poate fi", adică substanța temporară mutabilă. Cauza formală și în același timp cea finală este „formula care exprimă natura esențială" a lucrurilor care vor apărea. Adică o formulă care stabilește raportul elementelor într-un compus va servi atît la definirea acestuia, cît și la indicarea scopului la care tinde formarea sa. Însă nu doar structura corpului complex este un scop în sine; și continuitatea nașterii — din cauză că ea dă obiectelor sublunare unica eternitate pe care o pot avea (adică eternitatea speciilor) din pricina distanței ce le separă de mobilul principal al universului — se adaugă perfecțiunii universului, care este adevăratul scop final.[167]

Doar o cauză formală și materială nu sînt suficiente. Formele eterne platoniciene, alături de participările eterne, nu explică generarea ce are loc *acum* și nu *atunci* și nici nu o vor face pentru a atribui procesul doar materiei. O caracteristică a materiei este faptul de a fi mișcată; dacă avem în vedere obiectele făcute prin artă sau prin natură, mișcarea aparține unei puteri diferite. Apa nu poate face de la sine un animal, nici lemnul nu poate face un pat. Este adevărat că recele unifică și caldul desparte, dar nu o fac decît atunci cînd acționează ca instrumente ale formei. A asocia generarea doar proprietăților materiei este ca și cum am trata ferăstrăul drept cauză absolută a produselor tîmplarului; este o condiție necesară, dar nu și suficientă.

Explicația lui Aristotel despre cauza eficientă este următoarea.[168] El a arătat altundeva[169] că toate corpurile cerești se află în mișcare eternă. Aceasta face ca soarele să se apropie și să se depărteze de orice punct dat de pe pămînt, producînd astfel generarea perpetuă. Este mai rezonabil să descriem generarea — nașterea a ceva ce nu este — ca fiind datorată mișcării locale a ceea ce există, apoi să descriem mișcarea locală ca pe ceva datorat generării. Dar o singură mișcare nu va explica *două* procese de generare și distrugere. Trebuie să existe două mișcări în contrast, fie prin direcție, fie prin diferența de viteză. De fapt, există cele două jumătăți ale mișcării soarelui de-a lungul traiectoriei ecliptice, în care el se apropie și se depărtează de fiecare punct dat de pe pămînt și deci cauzează generarea și distrugerea — creșterea plantelor, dezvoltarea și declinul vieții animalelor, alternările sezoniere ale căldurii și secetei cu recele și ploaia.[170] Prin apropieri succesive, soarele cauzează dezvoltarea pînă la maturitate a animalelor, iar prin depărtări succesive, produce declinul lor. Prin mișcările sale, se stabilește o limită a vieții normale a fiecărei specii, o limită pe care ele nu o ating totdeauna din pricina variațiilor accidentale ce survin în constituția lor.

Transformarea continuă a elementelor unul în altul, produsă de apropierea și depărtarea soarelui, explică de ce cele patru elemente nu s-au stabilit

definitiv în cele patru sfere concentrice de care aparțin și spre care se mișcă mereu — chestiune socotită ca fiind o problemă dificilă. Tocmai mișcarea soarelui produce schimbarea elementelui cu alt element și susține astfel lumea sublunară laolaltă. Și, în final, de vreme ce timpul este continuu și este extensia măsurabilă a mișcării, el implică o mișcare continuă, deci circulară, astfel că mișcarea sferelor cerești este cea care face timpul însuși să fie continuu.

Meteorologica

Comentatorii au adoptat mai multe puncte de vedere cu privire la modul precis în care *Meteorologica* se integrează în schema operelor fizice ale lui Aristotel. Comentatorii greci și Toma d'Aquino au divizat atributele elementelor în

(1) Cele naturale elementelor, (a) ca fiind corpuri naturale, deci calitățile legate de mișcarea în spațiu, și anume greutatea mare și greutatea mică; (b) în calitate de materie din care sînt alcătuiți compușii, deși calitățile legate de schimbările calitative, cu alte cuvinte căldura și recele, uscăciunea și fluiditatea.

(2) Cele generate de un agent extern.

Comentatorii au susținut că, în timp ce *De caelo* tratează (1a) iar *De generatione* (1b), *Meteorologica* se ocupă cu (2). Pe de altă parte, Zabarella susține că dacă natura și condițiile amestecului sau ale combinării au fost discutate în *De generatione*, obiectul tratatului *Meteorologica* este studiul (1) amestecurilor imperfecte (și prin urmare trecătoare), adică al acelora care fie nu conțin toate cele patru elemente, fie le conțin într-o combinație imperfectă (Cărțile I și a III-a), și (2) al amestecurilor imperfecte neînsuflețite (Cartea a IV-a), în timp ce lucrările biologice continuă studiul amestecurilor perfecte însuflețite, adică țesuturile, organele și ființele vii compuse din acestea. S-ar putea pune întrebarea dacă Aristotel a gîndit problema ca fiind împărțită exact în aceste trei feluri. Lucrarea ni se înfățișează ca o contribuție proprie la știința deja recunoscută a meteorologiei, studiul „lucrurilor de sus". În principal, obiectul ei sînt fenomenele meteorologice principale, ca vîntul și ploaia, alături de unele astronomice (precum cometele și Calea Lactee), pe care Aristotel le considera în mod eronat de natură meteorologică, nu astronomică. Dar Cartea a IV-a tratează cu totul alt tip de obiecte — corpurile compuse, cum ar fi metalele și calitățile lor perceptibile. Într-un anumit fel, Aristotel a restrîns sensul anterior al meteorologiei, deosebind-o de astronomie; în alt sens, i-a lărgit spectrul, adăugîndu-i studiul substanțelor terestre.[171] În viziunea sa, meteorologia este studiul combinațiilor și al influențelor mutuale ale celor patru elemente.

Aristotel ne reamintește că totuși cauza eficientă fenomenelor ce trebuie luate în considerare este influența corpurilor cerești, iar printre acestea o importanță covîrșitoare o are, așa cum este și normal, soarele. Cauzele materiale sînt focul, aerul, pămîntul și apa.[172] Prima problemă pe care o ridică Aristotel este[173]: Ce anume umple regiunea unde au loc fenomenele meteorologice, zona dintre pămînt și lună? Clarificarea acestei chestiuni ne conduce înapoi la o doctrină — heraclitică la origine — conform căreia există „două exhalații" produse de razele soarelui ce acționează asupra suprafeței pămîntului. Cînd razele soarelui cad pe pămîntul uscat, ele ridică de aici o exhalație, caldă sau rece, pe care Aristotel o aseamănă în mare parte cu fumul, dar și cu focul sau vîntul. Cînd ele cad pe apă, aduc o exhalație care este umedă și rece ca apa, fiind numită exhalația de vapori, în contrast cu cea de fum. Exhalația uscată este formată din particule minuscule de pămînt pe cale de a deveni foc și care au deja proprietățile focului, deși într-o măsură mai mică — căldura și uscăciunea. Exhalația umedă este formată din particule minuscule de apă pe cale de a deveni aer, avînd însă în principal calitățile apei — temperatura scăzută și umezeala.[174] Partea superioară a atmosferei conține doar exhalația uscată; partea inferioară conține ambele exhalații, avînd căldura unuia și umezeala celuilalt. Aceste două părți ale atmosferei constituie ceea ce numim de obicei foc și respectiv aer. Dar partea superioară nu este în mod strict foc (adică flacără, care este un fel de „exces de căldură sau fierbere"), ci este ceva asemenea unui arbore uscat, a cărui mișcare produce foarte ușor foc.[175] Trebuie remarcat că nici o exhalație nu există fără cealaltă, însă una dintre ele poate să predomine hotărîtor. Din moment ce umplu întreaga regiune dintre pămînt și lună, ele sînt în mod evident materia tuturor fenomenelor meteorologice. Primele trei cărți din *Meteorologica* constau dintr-o serie de încercări ingenioase de a arăta felul în care cele două exhalații manifestă diferite fenomene și iau diferite forme sub influența căldurii, a frigului sau a mișcării. Aristotel discută întîi fenomenele ce au loc în regiunea superioară, cea fierbinte — stele căzătoare, colorarea aurorii sau a norilor, cometele, Calea Lactee.[176] El trece apoi la regiunea inferioară, adică la regiunea aeriană, explicînd efectele produse aici de exhalația umedă — ploaie, nori și ceață, rouă și brumă, zăpadă și grindină.[177] De aici, el continuă cu fenomenele ce au loc pe suprafața pămîntului sau sub ea. Dintre acestea, el le discută întîi pe cele datorate exhalației umede — rîuri, izvoare, inundații și mări.[178] Mai departe discută evenimentele din regiunea aeriană și terestră datorate exhalației uscate — vînturi, cutremure, tunete și fulgere, uragane și trăsnete[179], revenind apoi asupra unui grup special de fenomene datorate exhalației umede, și anume cele în care sînt implicate reflecția sau refracția — halourile, curcubeiele și parheliile.[180] Pretutindeni se fac vădite numeroase observații minuțioase, ce alternează, în multe cazuri fără rost, cu

teoretizări *a priori*. Explicația curcubeielor este cea mai interesantă; ei sînt tratate corect drept efect al refracției.

Aristotel continuă cu efectele produse de exhalațiile „reținute" în pămînt, adică mineralele. Ele sînt împărțite în metale, formate de exhalația umedă, și „fosilele", formate de cea uscată; despre majoritatea acestora din urmă se spune că sînt fie „pulberi colorate", fie pietre formate din ele.[181]

În Cartea a IV-a se detaliază acțiunea calităților active, caldul și recele, și modificările calităților pasive, uscăciunea și fluiditatea.[182] Efectul primar al caldului și recelui este generarea unei *noi substanțe* dintr-un material dat, prin prezența lor în proporția cuvenită. Opusa generării este putrefacția, datorată recelui prezent chiar în lucrul putrezit și caldului aflat în afara lui.[183] Efectul căldurii asupra *substanțelor care există deja* este numit în general „gătire", care include trei tipuri — coacerea, fierberea, prăjirea, ultimele două fiind trecute din rîndul operațiilor artistice în rîndul operațiilor naturale corespunzătoare: de exemplu, digestia este descrisă ca un fel de proces de fierbere.[184] De aici, Aristotel trece la trăsăturile și fenomenele legate mai curînd de calitățile pasive — duritate și moliciune, uscăciune și umezeală, solidificare și lichefiere, subțiere și îngroșare.[185] Calitățile corpurilor compuse, însuflețite sau nu, sînt împărțite în cele care implică puterea de a acționa asupra simțurilor — corpurile „perceptibile speciale" din *De anima* — și cele care implică putința sau neputința de a suferi o acțiune; optsprezece perechi de astfel de calități din ultimul tip (solubil, insolubil, flexibil, inflexibil etc.) sînt discutate și definite.[186] În final, corpurile homeiomere sînt clasificate în conformitate cu predominanța în ele a pămîntului sau a apei și cu temperatura lor specifică.[187] Dar se menționează că țesuturile, ca și organele (deși mai rar decît ele), sînt ceea ce sînt nu doar pentru că au pur și simplu anumite calități materiale, ci și pentru că îndeplinesc o anumită funcție în organism.[188] Astfel se pregătește calea pentru tratarea teleologică a corpului viu din *De partibus animalium*, care va fi studiată bineînțeles în cele ce urmează.

Note

1 Engl. *conduct.*
2 *Met.* 1025b18–1026a19.
3 *Meteor.* 338a26-b3.
4 *Phys.* 184a23, 200b24.
5 192b9–20.
6 *Ib.* I.1.
7 I, 2, 3.
8 I.4.
9 I.5.
10 I.6.
11 I.7.
12 I.8.
13 I.9.

14 253a7–20, 259b1–16.
15 254b33–256a3. Cf. *De caelo*, 311a9–12.
16 II.1.
17 II.2.
18 *Met*. 1025b30–1026a10.
19 *De caelo,* 299a15 etc.
20 *Met*. 1061a28–b3.
21 *Cat*. 4b20 ș. urm., *Met*. 1020a7–14.
22 *Met*. 1036a2–12, b32–1037a5; *De An*. 403b17.
23 *De An*. 403a25–b12; *Met*. 1035b27–31, 1037a5–7, 1043a14–19.
24 *P. A*. 646a12–24.
25 *De Gen. et Corr*. 329a24–26.
26 *An. Post*. 75b14–17, 76a22–25, 78b35–39, 87a31–37; *Phys*. 193b25–30, 194a7–12; *Met*. 997b20–998a6, 1073b5–8, 1077a1–6, 1078a14–17.
27 *An. Post*. 75b14, 76a9, 22, 87a31–37.
28 *Ib*. 78b35–79a13.
29 *Ib*. 76a9–13, 78b34, 79a10–13. Cf. p. 49.
30 *Met*. 1025b27.
31 Dat fiind că forma și materia sînt termeni corelativi, concepția lui Aristotel că forma există uneori în stare pură prezintă o dificultate. Acesta nu este decît un alt fel de a spune că uneori există separat ceva care, precum elementul formal din lucrurile concrete, este în întregime inteligibil.
32 *De An*. 403a29–b9; *P. A*. 645a30–36.
33 *Phys*. II.3.
34 *An. Post*. 71b9–12, 94a20; *Phys*. 184a10–14.
35 Engl. *pattern* (*n. t.*).
36 În traducerea lui D. Ross, „originea imediată“. În original, μεταβολῆς ἡ πρώτη (*n. t.*).
37 Cauza mișcării în sensul (3) de mai sus (*n. t.*).
38 În original, „din limba engleză“ (*n.t.*).
39 194b9.
40 În traducerea lui Șt. Bezdechi a *Metafizicii*, expresia este tradusă prin „esență“. În traducerea lui M. Florian a *Organonului*, „ca lucrul din ceva“ (195a20), sau „esență“ (*n.t.*).
41 Adică îi conferă o formă (*n. t.*).
42 *De caelo*, 311a1–6.
43 *Phys*. II.4–6.
44 II.5.
45 197a5.
46 II.6.
47 1032a27–29; 1034a9–21.
48 1032a30–32; 1034b4–6.
49 *H. A*. 539a15–25; *G. A*. 743a35, 762a8–15.
50 *Met*. 1027a25 ș. urm.
51 Dar cf. pp. 81, 82, 193.
52 *Phys*. II, 7.
53 II.8.
54 199a8-b32.
55 *G. A*. 744b16, a36; *De caelo*, 291b13, a24; *P. A*. 686a22 etc.
56 *De caelo* 271a33, *De Gen. et Corr*. 336b32.
57 *Phys*. II,9. cf. *P. A*. 639b21 ș. urm.

58 *An. Post.* 94b27–31.
59 *P. A.* 663b20–35, cf. 677a15–17.
60 De exemplu, *De Resp.* 477a14–30; *P. A.* 642a31-b2, 663b13 ș. urm.; *G. A.* 731a20–31.
61 Cu sensul de „necesitate", „determinism" (*n. t.*).
62 *P. A.* 642a2, 677a17–19; *G. A.* 743b16,789b19.
63 *G. A.* 778a16–b19.
64 *Ib.* 767b13–23.
65 *Meteor.* 341a1 ș. urm.
66 Cap. 9.
67 Cu sensul de a trece în act. În engleză, *to energize* (*n. t.*).
68 E.3.
69 *De Gen. et Corr.* II, 11.
70 *Phys.* III,1.
71 De exemplu în *De Gen. et Corr.* 325a23–34.
72 *Phys.* 232a6–10, 240b30–241a6.
73 *Parmenide*, 156d, e.
74 ἐνέργεια.
75 V.1.
76 În capitolul III.1, „mișcarea" este sinonimă cu „schimbarea", incluzînd generarea și distrugerea (200b32–201a16). Aici, Aristotel dobîndește un limbaj mai precis, restrîngînd termenul de mișcare prin eliminarea „schimbării în privința substanței", adică generarea și distrugerea. Ambele feluri de a vorbi se întîlnesc des și în alte scrieri ale sale.
77 V.2.
78 „Agentul"=factorul activ și „pacientul"=factorul pasiv al schimbării (*n. t.*).
79 Termen „de la care" și respectiv „la care" (*n. t.*).
80 Acest aspect este aprofundat în VII. 3.
81 204a6.
82 204b1–206a8.
83 III.6.
84 207b27–34.
85 IV.1.
86 209a31–b2.
87 211b6–9.
88 212a5.
89 *Ib.* 20.
90 212b20–22.
91 χώρα.
92 IV.6.
93 Termen tradus de N.I. Barbu prin „noțiune". În original, τὸ δ'εἶναι αὐτοῖς οὐ ταὐτὸ ὄν (*n. t.*).
94 214a22.
95 Numit de Aristotel ἀντιπερίστασις.
96 214b12–216a26.
97 Galilei presupune că Aristotel a spus că toate corpurile mai grele cad mai repede în vid decît cele ușoare, astfel că scepticismul față de afirmație l-a făcut să arunce greutăți diferite din turnul înclinat din Pisa și să contribuie astfel la revoluționarea dinamicii. Dar, de fapt, Aristotel a încercat să infirme existența vidului arătînd că în vid corpurile grele și cele ușoare ar trebui, dintr-un anumit punct de vedere, să

se mişte cu o viteză egală şi, dintr-un alt punct de vedere, cu o viteză inegală. Concepţia lui Aristotel despre viteza mişcării „nenaturale" sau imprimate poate fi urmărită în *Phys.* 249b30–250a7; *De caelo*, 301b4–11, unde el enunţă în germene tocmai principiul vitezelor virtuale. „Dacă deci motorul este *A*, iar lucrul mişcat *B*, iar mărimea care s-a mişcat este *C* şi timpul care s-a mişcat este *D*, atunci [...] *A* va mişca jumătate din *B* pe distanţa *C* în timpul *D*, pe distanţa dublului lui *C* în timpul *D*/2, va mişca pe *B* pe distanţa *C*/2 în timpul *D*/2, iar jumătate din *A* va mişca jumătate din *B* pe distanţa *C* în timpul *D*. În *Mecanica* (848a11–19, 850a35-b6), teoria balanţei şi cea a pîrghiei se bazează pe acest principiu. Dar Aristotel observă că *A* nu va mişca 2*B* (sau că *A*/2 nu va mişca *B*) pe distanţa *C*/2 în timpul *D*, deoarece s-ar putea ca *A* să nu poată mişca 2*B* deloc (*Phys.* 250a9 19).

98 216a26–b21.

99 IV.9.

100 217a10–b20.

101 Joachim (despre *De Gen. et Corr.*, p. 124) compară în mod justificat această concepţie despre materie cu cea a lui Kant despre „real" din capitolul *Anticipaţii ale percepţiei.*

102 *Met.* 1048b9–17.

103 IV.10.

104 IV.11.

105 Am tradus *nows* (adjectiv substantivizat, la plural) prin „clipe"; mai pretenţios ar fi „acum"-uri. În original, τὸ νῦν (*n. t.*).

106 219b9–220a24.

107 220a27–32.

108 220b32–222a9.

109 222a29–b7.

110 223a21–29.

111 223a29–224a2.

112 V.3.

113 VI.1.

114 232a23–233a21.

115 233a21–b15.

116 VI.9; 263a4–264a6.

117 *De caelo*, II.3; *De Gen. et Corr.* II.10; *Meteor.* I–III *passim.*

118 VII.2, unde „aruncarea" este considerată ca un mod al împingerii, „transportul" ca ţinînd de împingere, tracţiune sau rotaţie, iar rotaţia ca o combinaţie de împingere şi tragere.

119 Λ.7.

120 Cf. cu *De caelo*, 279a18–22.

121 *De caelo*, II.3.

122 *Simplicius*, in loc.

123 În II.12, Aristotel dă o explicaţie *a priori* asemănătoare faptului că mişcările sferelor planetare trebuie să fie aşa cum ni se înfăţişează.

124 I.2, 3.

125 Aristotel menţionează şi acceptă (298a15) o rază estimativă a sa de 74 000 de kilometri — nu chiar dublul din adevărata sa lungime. Părerea lui Aristotel, exprimată în acest context, că prin „Oceanul de Vest" nu este o distanţă prea mare între Spania şi India a fost principalul motiv care l-a îndemnat pe Columb să întreprindă călătoria sa temerară, astfel că denumirile de „Indiile de Vest" şi „Indianul roşu" sînt indirect datorate lui Aristotel.

126 II.13, 14. Aristotel afirmă corect unul din principalele motive în favoarea sfericității pămîntului și pricepe că forma lui este datorată mișcării părților sale către centru. Cf. dovada sa că suprafața apei este sferică, II. 4.
127 I.5, II.4.
128 II, 6, 8.
129 *Met.* Λ., 8.
130 Pentru detalii, vezi Heath, *Aristarchus of Samos*, cap. 16; Dreyer, *Planetary System*, cap. 4.
131 Dar ultimele patru sînt oarecum ideale, din moment ce există o transformare constantă ce se produce între cele patru elemente, iar o parte a unui element produs de transformarea unui altuia nu se întoarce imediat de unde a plecat, așa cum s-ar părea. În particular, Aristotel neagă existența sferelor definite de foc și aer. Focul predomină pur și simplu în partea superioară a atmosferei, iar aerul în cea inferioară.
132 El nu reușește să observe că, în teoria sa, sfera exterioară a fiecărui sistem este inutilă.
133 *Met.* 1073a26–b1; *De caelo*, 279a18–22.
134 *Met.* 1076a4.
135 Există o scurtă discuție asupra generării în *De caelo*, III.
136 *Lightness* (engl.), în sensul de proprietatea de a nu avea greutate (*n. t.*).
137 IV.2.
138 IV.3.
139 312a17–21.
140 I.1.
141 I.2.
142 *Phys.* 231a21 ș. urm.; *De caelo*, 303a3 ș. urm.
143 I.3. Alte două sensuri ale distincției dintre nașterea relativă și cea absolută vor fi expuse în 318a31–35.
144 În original, *positive character* (*n. t.*).
145 I.4.
146 *Phys.* 245b3 ș. urm.
147 8b25–10a26.
148 319b12–14
149 I.5.
150 I.6.
151 *Phys.* 226b23.
152 Aristotel nu precizează cum, dar probabil vrea să spună „în sensul că lucrurile sensibile din care ele sînt abstrase au un loc," sau că, așa cum ele au νοητὴ ὕλη, așa sînt localizate prin gîndire în spațiul imaginar.
153 I.7.
154 I.8.
155 I.9.
156 I.10.
157 Comparația îi aparține profesorului Joachim.
158 II.1.
159 II.2.
160 Despre rolul esențial jucat de σύμφυτον θερμόν sau πνεῦμα în teoria fiziologică aristotelică și despre legătura lui Aristotel cu teoriile pneumatice mai timpurii sau mai tîrzii, vezi importantul articol al lui W.W. Jaeger în *Hermes*, XLVIII, 29–74, care lămurește în mare măsură aceste probleme.

161 II.3.
162 II, 4, 5.
163 II.6.
164 II.7.
165 II.8.
166 II.9.
167 336b26–34.
168 II.10.
169 *Phys.*, VIII. 7–9.
170 Cf. *Meteor.*, I.9.
171 Adică, doar dacă și Cartea a IV-a este originală.
172 339a27–32.
173 I.3.
174 Natura generală a exhalațiilor este indicată în 340b23–29, 341b6–22, 359b28–360a27. În 340b27, textul păstrat descrie exhalația umedă ca fiind caldă, aceeași viziune fiind implicată și în *De Gen. et Corr.* 330b4. Dar în 360a23, 367a34, ea este descrisă ca fiind rece, astfel că logica pasajului 340b23–29 ne cere să citim ψυχρόν în I.27, unde se găsește de fapt, în două manuscrise. Aristotel crede că exhalația umedă este de fapt un intermediar din punct de vedere al căldurii între apă și aer (347a24) și pune accentul ba pe afinitatea sa cu apa, ba pe cea cu aerul.
175 341b19.
176 I.4–8.
177 I.9–12.
178 I.13–II.3. Printre altele, I.13 dă o fascinantă descriere a ideilor geografice ale vremii.
179 II.4-III.1.
180 III.2–6. 378a14.
181 378a15–b6.
182 378b26–28.
183 IV.1.
184 IV. 2, 3.
185 IV. 4–7.
186 IV. 8, 9.
187 IV. 10, 11.
188 IV. 12.

Capitolul IV

BIOLOGIA

Din punctul de vedere al lui Aristotel, biologia și psihologia nu sînt două științe separate. Lucrările lui de psihologie și biologie formează un singur grup, pe care l-ar fi putut probabil împărți după cum urmează. *Historia animalium* este o lucrare preliminară ce are ca scop înregistrarea celor mai importante fapte din viața animalelor. Tratatele rămase au ca scop extragerea teoriei din faptele înregistrate. Teoria se ocupă în parte de natura lucrurilor vii (*De partibus animalium, De incessu animalium)*, în parte de forma lor esențială (*De anima)*, în parte de proprietățile lor ulterioare (*Parva naturalia, De motu animalium, De generatione animalium)*. Însă în perspectiva dezvoltării ulterioare a științelor ar fi convenabil să tratăm biologia și psihologia sa în mod separat

A fost ceva natural ca Aristotel, educat cum era într-o familie de medici, să fie interesat de biologie, iar lucrările sale arată că acest lucru a fost în fond unul dintre interesele sale principale. În științele matematicii el era familiarizat cu cea mai mare parte a cunoștințelor din timpul său[1]; dar el nu a făcut descoperiri originale în matematică, din cîte știm. În biologie, pe de altă parte, fie că ne referim la puterea sa de observație, la colaționarea mărturiilor altor observatori, fie la descrierile sale teoretice, el a fost cu mult înaintea timpului său, fiind într-adevăr cel mai mare dintre biologii antici, iar cei mai mari biologi moderni ar putea spune despre el: „Linnaeus și Cuvier au fost cei doi zei ai mei, deși în moduri foarte diferite, însă ei au fost simpli elevi față de bătrînul Aristotel."[2]

Aristotel menționează aproximativ cinci sute de animale diferite, un număr mare față de cunoștințele timpului său. Informațiile sale sînt însă foarte inegale ca valoare. Multe dintre ele sînt simple aluzii fără nici un detaliu; multe, simple repetiții (deseori cu o clară rezervă)[3] ale poveștilor călătorilor sau ale unei înțelepciuni legendare.[4] Dar multe dintre ele dezvăluie o acuratețe și minuțiozitate care implică o observație personală atentă. Se poate ca el să fi învățat arta disecției de la tatăl său; pare să fi suspus disecției vreo cincizeci de specii diferite de animale.[5] Probabil că nu

a făcut niciodată disecția unui corp omenesc[6], dar a disecat într-o oarecare măsură embrionul uman.[7] Acolo unde nu avea o cunoaștere directă, își lua informația de oriunde putea — de la crescătorii de vite, vînători, vînătorii de păsări, de la farmaciști și în primul rînd de la pescarii din Marea Egee.[8] Referirile sale locale sînt în principal la două regiuni, pe care le cunoștea personal foarte bine — Macedonia și Tracia — și la Troad și insulele adiacente[9]; el se referă mai puțin la alte regiuni în care și-a petrecut anumite părți din viață, vecinătățile Atenei și Chalkis.

Multe din observațiile lui Aristotel au stîrnit admirația cercetătorilor de mai tîrziu. El a recunoscut, de exemplu, caracterul mamifer al cetaceelor[10] — fapt trecut cu vederea de toți ceilalți cercetători pînă în secolul al XVI-lea. El a făcut distincție între peștii cu sistem cartilaginos și cei cu sistem osos și i-a descris cu o admirabilă acuratețe.[11] A descris cu amănunțime dezvoltarea embrionului de găină și a semnalat prezența inimii a patra zi după ouat „asemenea unei pete de sînge în albușul oului, bătînd și mișcîndu-se ca și cum ar avea viață."[12] El dă o descriere excelentă celor patru camere ale stomacului rumegătoarelor[13] și scoate în evidență o trăsătură remarcabilă în copulația cefalopodelor, care n-a mai fost redescoperită pînă în secolul al XIX-lea.[14] Descrierile sale despre broasca-pescar și despre peștele torpilă sînt minuțioase și în mare confirmate de observația ulterioară. Relatarea sa despre obiceiurile (nu însă despre structura) albinelor e excelentă.[15] Descrierea despre sistemul vascular al mamiferelor, deși conține trăsături ce rămîn obscure, e în general foarte bună.

Scala Naturae

Aristotel nu a fost doar prima persoană căreia i s-a întîmplat să culeagă informația disponibilă despre speciile animale, dar și primul care a abordat problema clasificării lor. El are în *De partibus*[16] o dezbatere interesantă asupra problemei clasificării. Metoda lui Platon a diviziunii prin dihotomie e vulnerabilă la trei obiecții principale. (1) Dacă, așa cum e propriu diviziunii, fiecare distincție ia naștere din distincția precedentă (animalele „cu pene" fiind divizate, de exemplu, în animale cu pene ramate și neramate și nu în cele sălbatice și cele domestice) dihotomia implică faptul ca fiecare *infima species* să fie caracterizată de o singură *differentia* — forma total determinată a unui determinabil. Dar dacă așa stau lucrurile, trebuie să spargem inevitabil grupurile naturale ale căror membri au mai mult de un atribut comun: vom clasifica anumite păsări, de exemplu, împreună cu animalele terestre iar altele cu cele marine. (2) În dihotomie o *differentia* în fiecare pereche este pur negativă și nu admite o diferențiere ulterioară; „nu există specii pentru ceea ce nu există". Doar un lucru determinabil pozitiv este susceptibil de determinare. (3) Am ajunge la determinarea

totală a oricărui lucru determinabil prea repede; dacă ne vom limita la fiecare nivel la două forme alternative ale unui singur determinabil nu vom avea destule *differentiae* să trecem prin toate speciile ce există în realitate.

Dacă, pentru a scăpa de aceste dificultăți, vom adopta pe parcursul diviziunii noastre un nou *fundamentum divisionis,* împărțind animalele cu pene, de exemplu, în domestice și sălbatice, am introduce ceva total nerelevant și care abandonează principiul pe care se bazează dihotomia. Este mai bine atunci să introducem de la început mai multe *differentiae*; pentru a recunoaște că există de fapt mari clase naturale, cum ar fi „pasăre" și „pește", delimitate unele de altele de o mulțime de *differentiae*, multe dintre ele fiind în egală măsură caracteristice celor două specii!

Aristotel recunoaște în principiu trei grade de asemănare care se găsesc printre animale. Există mai întîi identitatea totală a tipului care există în cadrul unei singure specii. Diferențele sînt între indivizi, dar ele nu au nici un scop și nu există vreo parte a economiei naturii care să le producă sau să le perpetueze. Există în al doilea rînd asemănarea între speciile aceluiași „gen major"; asemenea specii au aceleași părți ale corpului, diferind doar în grad — adică prin număr, mărime, moliciune sau tărie, netezime sau asprime etc. Există în al treilea rînd asemănarea prin analogie între „genurile majore" înseși; căci Aristotel înțelege corect omologia dintre braț, labă, aripă la pasăre și aripioare la pești, dintre os și vertebra peștelui, dintre pană și solz.[17]

Cum aplică el aceste principii la clasificarea prezentă a animalelor? Nu găsim în scrierile sale o clasificare riguroasă. El e în întregime conștient de dificultățile implicate; conștient de existența speciilor izolate care nu intră în nici un „gen major", precum și de speciile ce se găsesc între două asemenea genuri. Dar această clasificare este destul de clară în liniile ei principale, și este una care a trecut în mare cu bine testul timpului; ea a reprezentat un mare avans față de orice i-a precedat și nu s-a făcut nici un alt progres ulterior pînă la Linnaeus. Diviziunea sa cea mai largă este cea între animale cu sînge și fără sînge, răspunzînd distincției moderne dintre „vertebrate" și „nevertebrate". Între cele cu sînge principalele genuri sînt: patrupede vivipare, cetacee, păsări, patrupede ovipare și apode (reptile și amfibii), pești.[18] În afara acestora mai există speciile izolate, omul[19] și anumite specii intermediare. Animalele fără sînge sînt clasificate după consistența părților lor interne și externe. Există *malacia* (cefalopode), care au un exterior moale și singura lor substanță solidă e în interior; *malacostraca* (crustacee) cu un exterior tare și un interior moale; *ostracoderma* sau *testacee* (moluște ce nu includ cefalopodele), cu un exterior încă tare și un interior moale; și insectele care (Aristotel e condus de principiul său de diviziune să spună) sînt tari peste tot.[20] Există în afară de acestea forme

excepționale, jumătate animal, jumătate plantă, anemone de mare, bureți, castraveți de mare, meduze.

Fiecare din aceste genuri are multe diferențe și ele pot fi astfel grupate în mai multe moduri[21], dar cel mai sugestiv dintre cele sugerate de Aristotel este cel care depinde de modul de generare.[22] Animalele pot fi aranjate într-o *scala naturae* după gradul de dezvoltare atins de descendent la momentul părăsirii corpului părintelui. Acesta depinde de măsura căldurii vitale deținute de părinte. Aristotel a fost impresionat de căldura din timpul clocitului ouălor[23] și a tras concluzia că aceasta era agentul în toată dezvoltarea. Astfel, în raport cu căldura, cea mai mare diferență era cea care exista între animalele cu sînge (adică cu sînge roșu) și animalele cu un lichid asemănător dar mai rece. Iar printre animalele cu sînge cele ce aveau plămîni trebuiau să fie mai fierbinți decît cele care nu aveau, întrucît scopul plămînilor era, după Aristotel, acela de a modera căldura excesivă.

Tipurile cele mai evoluate de animale erau viviparele, adică acelea care au destulă căldură vitală pentru a produce descendenți calitativ asemănători părinților. Aristotel nu a descoperit ovulul viviparelor și a considerat embrionul ca produsul direct al copulației. Următorul tip este acela în care este produs un ou „perfect", adică un ou care nu mai crește în volum după ce a fost ouat. Dar se ivește un fapt ce face atît de dificilă clasificarea pentru Aristotel, ca și pentru toți ce i-au urmat. Deși majoritatea peștilor depune „ouă imperfecte", există un grup dintre ei — peștii cartilaginoși — care nu depun deloc ouă, ci produc descendenți vii. Cineva ar putea fi tentat să considere acest fapt un semn al căldurii vitale și să plaseze aceste ființe deasupra păsărilor și reptilelor. Dar procedînd în acest mod ar însemna să facem greșeala de a folosi doar o singură *differentia*. Aristotel recunoaște că în mod substanțial locul acestor ființe este alături de ceilalți pești. El explică nașterea de pui vii nu datorită excesului ci a deficitului de căldură. Ei produc ouă în primă fază, dar nu sînt suficient de fierbinți pentru a întări partea externă a oului într-un înveliș; ei trebuie de aceea să rețină ouăle pentru a le proteja în interiorul corpului părintesc, pînă ce se dezvoltă într-un pui viu.[24]

Ființele inferioare trebuie să treacă printr-un al treilea stadiu anterior celui al oului și al puiului viu — stadiul larvei. Aristotel nu își dă seama de faptul că larva se dezvoltă ea însăși dintr-un ou, dar el o descrie ca transformîndu-se într-un cvasiou, care diferă de un ou adevărat prin faptul că nici o parte a sa nu e doar hrană ci el se dezvoltă în întregime într-o ființă vie.

Încă și mai jos se găsesc testaceele, care nu produc nici măcar larve. Unele produc în mod asexuat un fluid vîscos din care se dezvoltă puiul; la altele puiul se dezvoltă pur și simplu din părinte.[25] Și în sfîrșit, printre toate speciile inferioare, și uneori chiar printre cele superioare ca peștii, apar generații spontanee din materia moartă, cum ar fi noroiul.

Scala naturae rezultată este după cum urmează:

		Cu sînge
Viviparele		1. Omul.
		2. Patrupedele cu păr (mamiferele terestre).
		3. Cetacee (mamiferele marine).
Oviparele	Cu ou perfect	4. Păsările.
		5. Patrupedele cu solzi și apode (reptilele[26] și amfibiile).
	Cu ou imperfect	6. Peștii.[27]
		Fără sînge
		7. *Malacia* (cefalopodele).
		8. *Malacostraca* (crustaceele).
Vermiparele		9. Insectele.
Produse prin generare vîscoasă, înmugurire sau generare spontanee.		10. Ostracoderma (moluște altele decît cefalopode).
Produse prin generare spontanee.		11. Zoofitele.

Reproducerea

Fenomenele vieții pot fi împărțite, după Aristotel, în trei grupe — creșterea și reproducerea, senzația, mișcarea locală. Dintre acestea prima este cea fundamentală, cea care poate exista și singură (după cum există în plante), în timp ce celelalte nu pot exista fără ea. Iar dintre fenomenele grupate împreună în ea, deși natura nutriției și organele ei i-au trezit interesul, reproducerea se pare că l-a atras încă mai mult. Nu doar multe din observațiile sale cele mai remarcabile dar și unele dintre cele mai penetrante discuții vizează acest subiect. În concepția sa, reproducerea poate să aibă loc în trei moduri — spontan, dintr-un singur părinte sau din doi părinți. Faptul că ar fi putut să creadă în generare spontanee nu este surprinzător din perspectiva metodelor de observație pe care le avea la dispoziție și a fost nevoie de mai multe secole pînă ce această opinie a fost respinsă. Reproducerea asexuată printr-un singur părinte are loc, susține el, la plante și la animalele care, asemenea plantelor, sînt statice.[28] Dar interesul său principal era determinarea naturii reproducerii sexuate. El pune în discuție împreună[29] două probleme asociate — care este contribuția fiecărui părinte și dacă contribuția sa (după cum gîndise Hipocrat[30]) vine în aceeași măsură din întregul corp sau doar dintr-o parte determinată a sa. Principalul argument în favoarea primei concepții se bazează pe asemănarea descendenților cu părinții în fiecare parte a corpului lor, chiar (după cum s-a presupus) în privința părților mutilate și a caracteristicilor dobîndite. Răspunsul lui Aristotel

în această privință constă în aceea că (1) descendentul prezintă asemănări cu părinții ce nu pot fi considerate ca fiind transmise prin ceva material din porțiunea corpului avută în vedere — asemănări de voce, unghii, păr, ținută; (2) oamenii care nu sînt încă bărboși sau cu păr alb pot avea copii ce devin bărboși sau cu păr alb; (3) copiii nu seamănă uneori părinților ci unor strămoși mai îndepărtați de la care nu ar fi putut moșteni direct părți materiale; (4) plantele seamănă deseori cu planta părinte în privința părților pe care planta părinte nu le avea în perioada reproducerii. Mai mult, (5) se poate pune întrebarea dacă asemănarea se trage din „părțile omogene“ ale părintelui — țesuturile — sau din cele „eterogene“ — organele. Asemănarea e mult mai accentuată la ultimele, dar acestea sînt pur și simplu primele combinate într-un anume mod, și nici o transmitere de părți materiale nu va da seama de asemănarea prezentă în modul de compoziție. „Dacă ceva creează compoziția aceasta mai tîrziu, aceasta ar fi cauza asemănării, nu faptul că sămînța provine din fiecare parte a corpului.“[31] Aristotel își pregătește astfel drumul spre concluzia că aportul părintelui mascul nu e unul material ci este acela de a da o anumită formă materiei furnizate de femelă.

Apoi (separat de alte rațiuni care necesită încă studiu), (6) dacă susții pe baza asemănărilor descendentului cu părinții prin părți corporale specifice că sămînța trebuie să includă cîte ceva din fiecare parte, ai putea la fel de bine să susții că datorită faptului că fiul poartă de obicei încălțări aidoma tatălui, sămînța tatălui trebuie să fi inclus ceva ce vine de la încălțările sale. Părțile corporale sînt pur și simplu îmbrăcămintea pe care germenele o creează pentru sine și e de ajuns dacă sămînța provine din „partea creativă“ — de la lucrător, nu din materia asupra căreia se lucrează.[32] „De ce să nu spunem că sămînța este de la bun început de un asemenea fel încît sîngele și carnea pot fi construite din ea, în loc de a afirma că ea însăși *este* sînge și carne?“[33]

După ce respinge doctrina pangenezei, Aristotel abordează[34] cealaltă problemă. Care este natura reală a contribuției fiecărui părinte în procesul de procreare? Găsindu-se în corp, sămînța trebuie să fie *fie* una dintre părțile sale naturale (un țesut sau un organ), *fie* ceva nenatural asemenea tumorii, *fie* o producție în surplus, *fie* o secreție morbidă, *fie* hrană. Dintre acestea nu este greu să observăm că ea poate fi doar un surplus. El trebuie să reprezinte un surplus de hrană fie nefolositoare, fie folositoare, adică fie al acelor elemente din mîncare ce duc la crearea de țesuturi sănătoase, fie al acelora ce nu realizează acest lucru; iar faptul că animalele tinere și sănătoase au cea mai multă sămînță arată că e vorba de prima variantă. Este vorba, de fapt, de surplusul hranei folositoare în forma sa finală, cea în care contribuie direct la construirea țesutului. Această formă finală asumată de hrană este în animalele cu sînge sîngele, iar în celelalte, un fluid analog. Evident, sămînța nu este în sînge și de aceea trebuie să presupunem că este un produs direct al sîngelui. Volumul sîngelui dintr-un animal formează

țesuturile acestuia; ceea ce nu intră în acest proces formează sămînța. Descendentul seamănă cu părinții pur și simplu pentru că surplusul seamănă cu încărcătura sîngelui. „Sămînța care urmează să formeze mîna sau fața sau întregul animal este deja mîna sau fața sau întregul animal nediferențiat și, mai mult, ceea ce fiecare dintre ele este în mod actual, este și sămînța în mod potențial."[35]

La femeie, corespondentul seminței bărbătești este producția menstruală — adică surplusul de sînge pe care femeia, datorită căldurii sale vitale inferioare, nu reușește să-l transforme în sămînță. Sămînța, fiind astfel mult mai „formată" decît menstruația, acționează ca o cauză formală sau eficientă a descendentului, în timp ce menstruația este cauza materială; elementul masculin acționează asupra elementului feminin după cum cheagul covăsește laptele. Există astfel o analogie între producerea naturală și cea artistică. „Acolo unde masculul eliberează sămînța, aceasta nu este parte componentă a embrionului rezultat, după cum nici o parte materială nu se transferă dinspre dulgher spre material... însă aspectul și forma sînt împărtășite de el materialului prin intermediul mișcării pe care el o produce. Mîinile sale mișcă uneltele, iar uneltele mișcă materialul; cunoașterea artei sale și sufletul său, în care se găsește forma, sînt cele ce îi mișcă mîinile sau oricare altă parte a lui printr-o anumită mișcare, mișcare ce variază o dată cu natura variată a obiectului produs. Într-o manieră asemănătoare, în masculul acelor animale ce secretă sămînță, Natura folosește sămînța ca o unealtă și ca posedînd mișcare în actualitate."[36] În cadrul copulației, animalele ating acea unire a materiei și a principiului eficient al generării care în plante este permanent; „animalele sînt asemenea plantelor divizate."[37] Această unire care reprezintă condiția reproducerii e permanentă în plante tocmai deoarece creșterea și reproducerea constituie întreaga lor viață; în animale, care posedă cea mai înaltă formă de viață a simțurilor și mișcării, unirea e doar temporară.

Mai tîrziu[38], Aristotel revine la o problemă care în principiu e aceeași cu cea deja discutată sub numele de pangeneză, problemă ce a jucat un mare rol în istoria biologiei. Există oare deja preformate în germene părțile animalului pui sau sînt ele produse succesiv prin epigeneză, asemenea ochiurilor unei plase? Părțile nu sînt toate prezente în embrion, afirmă el. Nu este vorba că ele nu sînt prezente ci sînt prea mici pentru a fi văzute, căci plămînul e mai mare decît inima și, cu toate acestea, apare mai tîrziu. Însă partea ce apare mai devreme nu o produce pe cea care apare mai tîrziu, altfel ea ar fi avut deja forma părții pe care în mod evident nu o are. Originea dezvoltării e de găsit în părintele mascul, însă acesta nu e în contact cu embrionul în dezvoltare. El împărtășește mișcare seminței; sămînța împărtășește mișcare părții din materie furnizată de femelă; această parte la rîndul ei pune o alta în mișcare și așa mai departe, ca într-o mașină. „Nu putem", după cum observă prof. Platt[39], „rezolva mai bine nici astăzi

enigma; putem spune doar că îndată ce spermatozoidul a pătruns în ovul se pune în funcțiune seria de mai tîrziu a mișcărilor care îl diferențiază și dezvoltă părțile una după alta. Căldura este instrumentul, și doar instrumentul dezvoltării. Dacă putem admite că soliditatea și moliciunea, rigiditatea și fragilitatea și oricare alte calități ce s-ar găsi în părțile ce au viață și suflet pot fi cauzate de simpla căldură și răceală, atunci cînd luăm în considerare principiul în virtutea căruia carnea este carne, iar osul este os, lucrurile nu mai stau așa. Ceea ce le produce este mișcarea inițiată de masculul părinte, care e în mod actual ceea ce este în potențialitate lucrul din care e format descendentul. Aceasta este ceea ce găsim în produsele artei. Caldul sau recele pot înmuia sau întări fierul, dar ceea ce duce la producerea sabiei este mișcarea uneltelor întrebuințate; mișcarea aceasta conținînd principiul artei. Căci arta este punctul de pornire și forma produsului; doar că ea există în altceva, pe cînd mișcarea Naturii există în produsul însuși, rezultînd dintr-o altă natură ce posedă forma în mod actual."[40]

Aristotel îl anticipează pe von Baer recunoscînd faptul că în dezvoltare caracterul mai general precedă caracterul mai specific. Astfel, sufletul nutritiv (pe care îl avem în comun cu plantele și animalele) precedă sufletul senzorial, iar acesta (pe care-l avem în comun cu animalele) îl precedă pe cel rațional.[41] Sufletul, atunci cînd are o bază materială, necesită încă un element „mai divin" decît cele patru elemente, iar o astfel de bază este găsită pentru sufletul nutritiv și cel senzorial în pneuma ce dă seminței calitatea ei asemănătoare spumei — ceva ce nu este nici aer și nici foc, ci „analog elementului din stele."[42] Intelectul[43] singur nu are nici o legătură cu materia; „doar ea pătrunde în, peste și deasupra, din afară și este singură divină."[44] A fost îndelung discutată problema în ce moment consideră Aristotel că intelectul ar trece în sămînță. În această privință el păstrează o tăcere totală. Distincția netă în ceea ce privește caracterul, originea și destinul, dintre intelect și celelalte facultăți ale sufletului este o doctrină la care Aristotel va reveni în cîteva din lucrările sale[45], deși există alte fragmente în care el pare să aibă în vedere menținerea continuității intelectului cu senzația.[46]

Creșterea fiind funcția vitală minimală, prima parte corporală ce ia naștere trebuie să fie una ce posedă „un principiu al creșterii"[47], iar aceasta, Aristotel o susține atît pe baza observației cît și a teoriei, este inima. „Căci ori de cîte ori puiul a fost separat de ambii părinți el a trebuit să se descurce singur, asemenea unui fiu care și-a construit o casă departe de tatăl său. Prin urmare, el trebuie să posede un prim principiu din care decurge posibilitatea de a-și orîndui trupul și într-o fază ulterioară... Căci animalul crește, iar hrana sa, în stadiul final, este sîngele sau analogul acestuia, vasele de sînge fiind receptaculul, pe cînd inima este și originea acestora."[48] Creșterea succesivă a celorlalte părți poate fi explicată dintr-un punct de vedere ca datorîndu-se acțiunii căldurii și răcelii, dar aceasta constituie doar o explicație unilaterală, fiind necesar în mod egal să recunoaștem cauza lor finală,

modalitatea în care ele slujesc viața organismului. Concepțiile lui Aristotel cu privire la ordinea dezvoltării sînt fără îndoială bazate pe observații asupra embrionilor, el fiind în același timp capabil de explicații *a priori*. Cu toate acestea, el are o încredere științifică sănătoasă în supremația observației. „Faptele (despre generarea albinelor) nu au fost încă suficient înțelese; dacă ele există, atunci trebuie să acordăm credit mai degrabă observației decît teoriilor, iar teoriilor doar în măsura în care ceea ce ele afirmă concordă cu faptele observate."[49]

Cauza determinării sexului a fost mult discutată înaintea perioadei aristotelice. Aristotel găsește[50] că nici unul dintre predecesorii săi nu s-a apropiat de fapte suficient de mult, iar el oferă o teorie pe care o consideră mult mai satisfăcătoare. Este o greșeală, gîndește el, a presupune că organele masculine se pot dezvolta dintr-un embrion, iar cele feminine din altul, afară de cazul în care există dintru început o diferență în sistemul vascular, care este cadrul pe care se construiește întregul organism. Părțile sexuale nu sînt cauzele sexului, ci elemente ce survin concomitent unei diferențieri ce merge mai adînc; un mascul ia naștere atunci cînd embrionul, datorită căldurii sale sporite, e capabil să „formeze" surplusul de sînge într-o sămînță; o femelă ia naștere atunci cînd el nu are această forță, iar surplusul de sînge rămîne sub formă de sînge (după cum o demonstrează scurgerea menstruală la femei). Iar embrionul este mai fierbinte sau mai rece în funcție de felul în care sămînța părintelui mascul a reușit sau nu să domine materia furnizată de părintele femelă. În acest fel, determinarea sexuală este în principiu prezentă chiar din momentul actului sexual. Părțile sexuale se formează mai tîrziu ca răspuns la nevoia organismului de a avea un anume organ, dacă are forța de a genera sămînța, și pentru alt gen de organe dacă trebuie să depoziteze mari cantități de sînge în surplus pe care nu le poate transforma în sămînță.

Faptele legate de ereditate sînt explicate prin principii asemănătoare.[51] Dacă părintele mascul domină în întregime asupra celui feminin, descendentul e mascul și, de asemenea, este asemănător tatălui în alte privințe. Dacă părintele mascul domină, dar impulsul pe care îl împărtășește este modificat de reacția femelei, cel născut se aseamănă bunicului și nu tatălui; sau în cazul în care impulsul e modificat mult mai puternic, născutul se va asemăna unor strămoși mai îndepărtați pe linie paternă. Dacă părintele mascul domină *qua* individ dar nu *qua* mascul, puii sînt femele dar asemănători tatălui; dacă predomină *qua* mascul dar nu *qua* individ, descendenții sînt masculi dar asemănători mamei. Dacă părintele femelă domină, puii sînt femele și se aseamănă mamei. Dacă elementul feminin, deși predomină, este modificat în decursul procesului, cei născuți sînt asemănători unor strămoși pe linie maternă. Dacă impulsurile date de părinți sînt amestecate, născuții nu se aseamănă cu nici un strămoș, ci conservă doar caracterul speciei. În sfîrșit, dacă amestecul este mult mai profund, puii nu conservă

nimic decît caracterul generic de a fi animal; altfel spus, ei sînt monștri la granița dintre speciile părinților și alte specii.

Teleologia

Aristotel trasează o distincție importantă în mulțimea caracteristicilor animalelor.[52] Unele calități caracterizează o specie în întregul ei, altele (de exemplu în anumite cazuri culoarea) variază în cadrul speciilor. Aceste două grupuri trebuie explicate în mod diferit. Cele dintîi trebuie explicate printr-o cauză finală sau, cu alte cuvinte, formală. De exemplu, animalele care au ochi îi au datorită faptului că senzația este unul din scopurile pentru care animalele există, una din caracteristicile esențiale ale unui animal. „Atunci cînd avem de a face cu produse precise și orînduite ale Naturii, nu trebuie să spunem că fiecare *este* de o anumită calitate deoarece acesta *devine* așa, ci mai degrabă că ele *devin* așa deoarece sînt așa și așa, fiindcă procesul de devenire este în slujba ființei și există de dragul ființei, nu viceversa."[53] Pe de altă parte, caracteristicile variabile trebuie explicate prin cauza materială sau cea eficientă. „Animalul trebuie să posede ochi în mod necesar (întrucît ideea fundamentală a animalului este de un asemenea gen), dar el va avea un anume fel de ochi din necesitate într-un alt sens."[54] Există astfel o limită a utilizării de către Aristotel a cauzelor finale, el fiind conștient de variațiile spontane ale căror explicații se găsesc în cauze mecanice.

Cu toate acestea modul lui de abordare a problemelor vieții organice este în primul rînd teleologic. Acest lucru este cel mai evident în lucrarea sa *Despre părțile animalelor* și în ceea ce poate fi considerat un apendice al ei, lucrarea *Despre dezvoltarea animalelor*. La începutul primei lucrări[55] el stabilește că pentru un biolog cauzele finale sînt mult mai importante decît cele eficiente. „Să luăm în considerare modul în care medicul sau constructorul își începe lucrarea. El purcede prin a-și forma o imagine precisă... scopului urmărit... și o menține ca rațiune și explicație pentru fiecare pas ulterior pe care îl face... Astfel, în lucrările Naturii scopul binelui și cauza finală rămîn mai puternic dominante decît în lucrările de artă de acest gen."[56] Procedeul naturii este atît de intim asimilat cu cel al artei, încît Aristotel include de fapt în acest loc studiul naturii printre științele constructive mai degrabă decît printre științele teoretice. „Modalitatea necesității și modalitatea raționalității sînt diferite în știința naturii de cele din științele teoretice" (adică, metafizica și matematica)... „Căci pentru ultimele punctul de plecare îl constituie ceea ce este; pentru primele, ceea ce trebuie să fie. Ceea ce trebuie totuși să fie — sănătatea, să zicem, sau un om — este ceea ce, datorită faptului că este de un anume fel sau altul, necesită preexistența sau producerea prealabilă a unui antecendent; și nu e vorba de acel antecedent anume care, întrucît există sau a fost generat, face ca sănătatea sau un om să

existe sau să capete existență. Nici nu e posibil să urmărim seria antecedentelor necesare pînă la punctul de pornire, despre care se poate spune că, existînd din eternitate, le-a determinat existența ca element consecvent."[57] Astfel, ordinea proprie cercetării nu e de a începe cu procesul formării fiecărui animal, ci de a considera întîi caracteristicile actuale și apoi de a lua în considerare evoluția lor, „deoarece procesul evoluției se face de dragul lucrului evoluat și nu acesta în vederea procesului."[58] Empedocle a adoptat metoda opusă. El a susținut, de exemplu, că, nu fără motiv, coloana vertebrală este divizată în vertebre, ci „datorită faptului că s-a întîmplat să se rupă din cauza poziției contorsionate a fătului în uter."[59] Alții au afirmat că „apa conținută în organism cauzează, prin intermediul curenților, formarea stomacului și a celorlalte receptacule ale hranei sau excreției; și că respirația deschide prin trecerea ei orificiile nărilor."[60] Această situație este analoagă cu cea în care cioplitorul în lemn, fiind întrebat care sînt forțele prin care mîna pe care o ciopleşte recepționează forma, ar răspunde „prin topor sau sfredel". Răspunsul este corect dar insuficient. „Nu este suficient pentru el să spună că prin lovirea cu unealta această porțiune a luat forma unei concavități, iar cealaltă a luat forma unei suprafețe plate, ci el trebuie să explice motivele pentru care și-a direcționat în așa fel lovitura încît să obțină acest efect și care a fost obiectivul său final."[61] Greșeala gînditorilor vechi constă în aceea că, deși iau în considerare cauzele materiale și eficiente, ei nu cunosc nimic despre cele formale sau, ceea ce înseamnă același lucru, cele finale. Doar atunci cînd Democrit a început să aibă o vagă idee despre noțiunea de esență, Socrate (remarcă Aristotel cu regret) a deviat atenția de la natură spre politică și etică.[62] Chiar și Democrit a făcut greșeala de a presupune că „configurația și culoarea constituie esența diferitelor animale și a multiplelor lor părți"[63]. A proceda astfel înseamnă a accentua structura și a uita funcția. O mînă moartă are aceeași structură ca una vie, dar ea nu mai este mînă cu adevărat întrucît nu mai poate acționa ca o mînă. Biologul trebuie să ia în considerare ceea ce diferențiază fiecare creatură vie și fiecare organ viu de ceea ce e mort; iar acesta e sufletul. Aceasta nu înseamnă că el trebuie să ia în considerare fiecare formă a sufletului. Sufletul rațional care este specific omului se află dincolo de sfera competenței sale, dar el trebuie să ia în considerare puterile sufletului prin care lucrurile vii cresc și își reproduc genul; prin care dețin senzații și prin care se mișcă. Reproducerea prezintă pentru Aristotel un interes special, și anume acela că perpetuarea acestui tip este pentru el evidența cea mai clară a intenționalității naturii. „Ori de cîte ori există un scop final clar spre care tinde o mișcare, nimic nu ar trebui să-i stea în cale. Noi afirmăm întotdeauna că un astfel de scop ultim este ținta mișcării, din aceasta reieșind că trebuie să existe ceva ce exista cu adevărat și care corespunde lucrului pe care noi îl desemnăm cu numele de Natură. Căci un germene nu dă naștere în nici un caz unei ființe vii, nici nu apare din vreuna, însă fiecare germene apare dintr-un părinte

anume și dă naștere unui anume descendent. Astfel, germenele este cel care deține influența directoare și este producătorul descendentului."[64]

După cum se va vedea, teleologia aristotelică este o teleologie „imanentă." Scopul fiecărei specii este intern speciei și constă pur și simplu în a fi acel gen de lucru sau, mai precis, în a crește și reproduce genul specific, în a avea senzații și a se mișca atît de liber și eficient cît îi permit condițiile existenței sale — habitatul, de exemplu. Doar o singură dată, se pare, Aristotel sugerează (și cu oarecare îndoială) că o caracteristică a unei specii poate fi proiectată în beneficiul alteia; rechinii au gura pe suprafața inferioară a corpului lor, pentru ca atunci cînd apucă prada, ea să poată scăpa, dar și pentru a fi protejați contra supraalimentației![65] Principiul general este acela că „natura nu înzestrează un animal cu un organ decît atunci cînd acesta îl poate folosi".

Cînd Aristotel descrie structura animalelor ca datorîndu-se scopului urmărit, se naște în mod natural întrebarea: al cui scop? Nu există nici o sugestie în sensul că se datorează scopului urmărit de animalul individual. În general, natura este prezentată ca acționînd în vederea unui scop, însă natura nu este un agent conștient; ea este forța vitală prezentă în toate lucrurile vii. O dată, Dumnezeu este adăugat: „Dumnezeu și Natura nu fac nimic la întîmplare."[66] Însă Dumnezeul în care Aristotel crede cu tărie (mărturie stă *Metafizica*) este un Dumnezeu învăluit în autocontemplație și operînd asupra lumii doar ca obiect al dorinței sale. Expresia „Dumnezeu și Natura" pare a fi o concesie făcută modurilor de gîndire comune, iar Aristotel pare a fi mulțumit, ca mulți alți gînditori pînă la el, cu noțiunea cert nesatisfăcătoare a intenției care nu reprezintă intenția nici unei minți.

Teleologia sa nu este completă. El trebuie să admită existența multor imperfecțiuni în structura animalelor. Acestea nu pot fi atribuite, asemenea imperfecțiunilor dintr-o lucrare de artă, unei deficiențe a realizatorului, ci unei deficiențe a materialului, nu în sensul că există ceva viciat în materia propriu-zisă sau în vreo materie anume, ci în sensul că natura trebuie deseori să folosească materia care, oricît de bună ar fi pentru alte scopuri, nu este bună pentru scopul avut în vedere. Două tipuri de imperfecțiuni prezintă un interes deosebit. Există, în primul rînd, o imperfecțiune în membrii individuali ai speciei. Dacă natura a reușit să producă anumiți indivizi perfecți, de ce nu reușește să-i facă și pe ceilalți? (ne-am putea întreba). Aristotel răspunde că datorită variabilității materiei, Cerurile se supun deplin legii eterne, deoarece ele sînt făcute din substanța pură a celui de al „cincilea element"; lucrurile terestre sînt obiectul schimbării, întrucît materia lor nu e niciodată pămîntul, apa, aerul sau focul pur, ci e formată din toate acestea aflate într-o varietate nesfîrșită de combinații. Aristotel nu are nici o teorie a afinităților chimice definite, ba mai mult, nici măcar o teorie despre faptul că elementele se pot combina numai în proporții fixe.

În al doilea rînd, trebuie să luăm în considerare organele slab dezvoltate, organe ce nu pot servi unui scop al genului la majoritatea speciilor, iar în

unele ele sînt atît de reduse și anemice încît nu servesc nici unui fel de scop. Despre acestea Aristotel poate afirma doar că ele sînt prezente prin „mijlocirea unui semn“[67], pentru a indica o intenție normală, deși în astfel de cazuri neîmplinită, a naturii.

Explicațiile teleologice aristotelice nu sînt toate la fel de reușite. El izbutește deseori să explice, aproape ca un evoluționist modern, părțile externe ale animalelor. Cuvier n-a putut aprecia prea mult explicația privind adaptarea părților vizibile ale păsărilor la condițiile lor variate de viață. Atunci cînd însă se referă la părțile interne, el este în mare măsură incomodat de lipsa unei disecții suficient de amănunțite și de absența totală din vremea sa a ideilor anatomice și fiziologice. El nu concepe, de exemplu, existența sistemului nervos și importanța primordială a creierului; funcția creierului este, după Aristotel, de a corecta un exces de căldură. Mai valoroase sînt anumite generalizări cuprinzătoare la care a ajuns. El recunoaște, de exemplu, caracterul continuu al tuturor formelor de viață. El observă că există anumite plante ce au un minim de viață și pot fi greu distinse de materia nevie; că există ființe care fac trecerea de la plante la animale; că există legături între genurile de animale și că omul se află, în toate privințele, excepție făcînd intelectul, în continuarea patrupedelor superioare.[68] El este primul care a formulat principiul omologiei, de exemplu, dintre picioare, aripi la păsări și aripioarele peștilor sau dintre pene și solzi.[69] Tot el mai recunoaște legea echivalenților organici, prin care este explicată absența unui anumit organ la o specie în sensul că materia disponibilă a fost folosită pentru formarea unui organ alternativ.[70] El descoperă diviziunea muncii în natură, repartizarea unui organ fiecărei funcții și a unei funcții fiecărui organ[71], deși evidențiază faptul că natura produce uneori un organ în vederea unui scop și îl folosește și pentru un al doilea scop.[72] El ilustrează bine relația dintre diferențele de hrană și diferențele în organele aparatului digestiv[73] și observă că nici un animal nu are mai mult de o modalitate adecvată de a se apăra.[74] În aceste cazuri și în multe altele, metoda teleologică i-a dat posibilitatea de a detecta fapte pe care nici o altă tratare mecanică nu le-ar fi descoperit. Și dacă teleologia sa este uneori prea simplă ori abate în mod direct atenția de la cauzalitatea mecanică veritabilă, aceasta este o greșeală ce poate fi iertată din perspectiva enormei superiorități pe care biologia sa o are față de oricare alta dinainte și față de cele ce au urmat-o de-a lungul a mai multe secole.[75]

Note

1 Deși trădează unele confuzii serioase. Cf. G. Milhaud, în *Arch.f. d. Gesch. d. Phil.*, *XVI*, 367–392.

2 Darwin, *Life and Letters*, III, 252.

3 De exemplu: *H. A.* 501a25. Cf. criticile lui Herodot și Ctesias din 523a17, 26.

4 De exemplu, relatarea amuzantă despre „martichoras" sau tigru, 501a25–b1. Cărți neautentice conțin mult material de acest gen. Cf. relatările despre panteră și bizon: 612a7–15, 630a18–b17.
5 Enumerate în Lones, A., *Researches in Natural Science,* 106.
6 Cf. mărturisirea ignoranței sale în *H. A.* 494b22–24, și semne de ignoranță în 491b1, 494b33, 495a1, 495b24–26, 496a19.
7 Acest lucru pare a fi implicat în pasaje de genul 513a32 ș. urm.; *P. A.* 666b7 ș. urm., 671b6–9, 676b31–33. Cf. Ogle, A., *On the Parts of Animals,* 149.
8 Cf. *H. A.* 572a33, 597b25, 487b30, 594a23, 528a32, 532b20, 533b29, 535a20, 557a32, 591a16, 602a7; *Meteor.* 348b35; *G. A.* 720b34, 756a32.
9 Referirile la teritoriul din urmă sînt mai abundente în *H. A.,* V.
10 *H. A.* 489a34-b2, 521b21–25, 566b2–17.
11 489a34–b13, VI, 10; *G. A.* 733a6–17.
12 *H. A.* VI, 3.
13 *H. A.* 507a33-b12; *P. A.* 674b7–15.
14 *H. A.* V, 6.
15 620b11–29; *P. A.* 696a27–33.
16 I.2–4.
17 *H. A.* 486a14–b22, 497b6–13; *P. A.* 644a16–23.
18 *H. A.* I.6, II.15; *P. A.* IV.10–13.
19 *H. A.* 490b16–19.
20 *H. A.* I. 6, IV.1; *P. A.* IV.6–9.
21 De ex. după felul respirației sau după habitat, *H. A.* VIII. 2.
22 *G. A.* 732a25–733b16.
23 Era pentru el și principalul agent în producerea schimbării, chiar în lumea anorganică.
24 *G. A.* 718b32–719a2.
25 *H. A.* 546b15–547a1; *G. A.* 761a13–19, b23–762a9.
26 Dar viperele sînt ovipare interne, vivipare externe.
27 Dar peștii cartilaginoși și broaștele-pescar sînt ovipare interne, vivipare externe, iar anumiți membri ai claselor 6–9 sînt născuți spontan.
28 *G. A.* I.1.
29 I.17.18.
30 Cf. „pangenezei" lui Darwin, *Variation*, cap.27.
31 722b1–3.
32 723b27–32.
33 723a14–17.
34 724a9.
35 726b15–18.
36 730b10–21.
37 731a21.
38 733b23.
39 În traducerea engleză a *G. A.* (tr. de A. Platt), 734b16 nota de subsol.
40 734b31–735a4.
41 736a35–b5.
42 În alt loc (II, 5) Aristotel spune (pe baza faptului că ouăle nefecundate au într-un anume sens viață — altminteri cum ar putea să se altereze?) că elementul feminin are suflet nutritiv, sufletul senzorial fiind contribuția specifică a părintelui mascul. Chiar și femela are *pneuma*, însă aceasta nu este suficient de puternică pentru a transforma sîngele în sămînță. Cf. p. 105, n. 3.

43 *Reason* în engl. (*n. t.*).
44 736b27–737a1.
45 De exemplu, *De An.* III, 4, 5; *Met.* 1070a26; *E. N.* 1178a22.
46 *An. Post.* II, 19; *Met.* A. 1.
47 *G. A.* 735a15.
48 740a5–23.
49 760b30–33.
50 IV.1.
51 IV.3.
52 778a16–b19.
53 b1–6.
54 b16–18.
55 Cf. *Apărarea studiului animalelor*, 645a7–26.
56 639b6–21.
57 *Ib.* 30–40a8.
58 640a18.
59 *Ib.* 21.
60 b12–15.
61 641a5–14.
62 642a24–31.
63 640b9–31.
64 641b3–29.
65 696b4–32. În *Pol.* 1256b5–22, Aristotel adoptă atitudinea socratică susținînd că plantele există doar pentru beneficiul animalelor, iar animalele inferioare pentru beneficiul omului. Acolo însă el nu face biologie.
66 *De caelo,* 271a33.
67 *H. A.* 502b23, 611a31; *P. A.* 669b29, 670b12, 689b5.
68 *H. A.*VIII, 1; *P. A.* 681a9-b8 etc.
69 *H. A.* 486b17–22; *P. A.* 693b2–5, 695b20–25, 696a25–27; *I. A.* 709b30, 713a1, 714b3. Omologia ține de funcție, nu de structură, iar recunoașterea ei de către Aristotel nu se întemeiază pe studiul anatomic.
70 *P. A.* 651b13, 655a27, 658a35, 663a32, 664a1, 685a25, 689b30, 694a27, b18, 695b7; *I. A.* 714a16. Totuși Goethe a pretins, originalitate pentru principiul în care susține că „natura trebuie să economisească într-o parte pentru a cheltui în altă parte.“
71 *P. A.* 683a22; *Pol.* 1252b1.
72 *P. A.* 659a20, 662a18, 688a22, 690a2.
73 *P. A.* III, 14.
74 663a17, cf. *H. A.* 487b26, 504b7.
75 Măsura remarcabilă în care teleologia lui Aristotel îl anticipează pe Darwin și este confirmată de către Darwin este bine scoasă în evidență de F.W. Bain în *Body and Soul (Trup și suflet).*

Capitolul V

PSIHOLOGIA

Sufletul și facultățile sale

Obiectul psihologiei este „de a cunoaște natura și firea[1] sufletului, apoi cele[2] ce se întrunesc în el"[3]. Metoda de a trata aceste atribute este demonstrația; există oare, se întreabă Aristotel, o metodă analoagă de descoperire a esenței sufletului? El sugerează diviziunea ca pe o metodă posibilă și o adoptă în consecință. Primul pas este acela de a stabili căreia dintre diviziunile majore ale ființei — categoriile — îi aparține sufletul și pe deasupra dacă el este o potențialitate sau o actualitate. Dar în acest stadiu apare o dificultate. Să presupunem că există părți diferite ale sufletului și diferite specii sau chiar genuri ce rezultă din prezența acestor părți în diverse combinații; ar putea atunci rezulta că nu există o singură definiție a sufletului. S-ar putea astfel ca faptele primare să fie genuri diferite de suflete și să nu existe un astfel de lucru ce poartă numele de „suflet" în general sau să existe doar un nucleu slab al naturii comune a diferitelor suflete.[4]

Răspunsul lui Aristotel este, prin urmare, acela că tipurile de suflete nu sînt nici atît de asemănătoare pentru ca o singură definiție a sufletului să ne dea o idee satisfăcătoare despre varietatea sa, ce se întinde de la modestele manifestări din plante și zoofite pînă la formele înalte din om și din zeu, și nici nu sînt atît de diferite încît să nu putem recunoaște o natură comună tuturor acestor varietăți. Figurile geometrice pot fi aranjate în ordine începînd cu triunghiul și continuînd cu forme din ce în ce mai complexe, fiecare avînd în ele toate formele anterioare. La fel și formele sufletului formează o serie cu o ordine definită, astfel încît fiecare gen de suflet le presupune pe toate cele anterioare în această ordine, fără a se găsi în ele. Sufletul minimal este cel nutritiv; căci acesta există în toate vietuitoarele sau ființele „însuflețite" — în plante, cît și la animale. Următorul este sufletul senzitiv, care există în orice animal. În cadrul sufletului senzitiv reapare aceeași schemă, întrucît pipăitul e o formă minimală a senzației presupusă de toate celelalte, prezentă o dată cu ele și uneori și fără ele.[5] Și probabil nu e prea ciudat să afirmăm că pentru Aristotel pipăitul, gustul, mirosul, auzul, văzul formează o serie în care natura distinctivă a senzației, cea „de a primi forma fără materia" obiectelor sale, se manifestă în mod crescînd.[6]

Sufletul senzitiv nu are doar funcția de percepție, ci, ca o consecință necesară a acesteia, cea de a resimți plăcerea și durerea și prin urmare cea de a dori, care poate fi găsită la toate animalele. Mai există încă două facultăți care sînt derivate din facultatea senzației și care se găsesc la majoritatea animalelor, dar nu la toate. (1) Există un derivat al ei pe latura cognitivă, pe care Aristotel îl numește imaginație (φαντασία); față de aceasta, memoria este la rîndul ei o dezvoltare ulterioară. Și (2) există un derivat al ei pe latura dezirabilității, facultatea de a se mișca.[7] În sfîrșit, există o facultate specifică omului, aceea a rațiunii.[8] Aceasta este tratată ca fiind diferită generic de percepție; mai mult încă, percepției, atunci cînd nu acționează într-una din formele ei specializate precum văzul, auzul etc., ci în natura ei generică de percepție, îi sînt atribuite funcții diferite ce tind să reducă distanța dintre simț și rațiune.

Aristotel încearcă să arate necesitatea acestei ordonări a facultăților sufletului. Viața oricărei ființe vii, dacă e să fie menținută în cele din urmă, trebuie să fie menținută prin procesele de creștere și descompunere, iar funcția nutritivă trebuie să acționeze în orice ființă vie pentru a-i păstra existența. Senzația nu este necesară în aceeași măsură; plantele și animalele imobile își procură hrana în mod automat din solul din care cresc. Puterea de mișcare presupune însă senzația, din moment ce nu ar fi de nici un folos fără ea; nu are nici un rost ca un animal să se miște dacă el nu-și poate recunoaște hrana atunci cînd o găsește. Pe deasupra, pipăitul este simțul cel mai necesar dintre toate. Nu e nevoie ca un animal să distingă de la distanță ceea ce e bine sau rău pentru el; dar e necesar ca el să poată face asta atunci cînd e în contact cu obiectul; și apoi, este în virtutea calităților sale palpabile că hrana este hrănitoare. Gustul, care e o modificare a pipăitului, e și el indispensabil întrucît înseamnă recunoașterea calităților prin care hrana atrage animalul și ceea ce nu e hrană îl îndepărtează.

Celelalte simțuri sînt mijloace nu atît în vederea ființării cît a bunăstării.[9] Percepția la distanță, deși nu e necesară, ajută animalele în procurarea hranei și în evitarea pericolului. Mai mult, auzul și văzul, în diferitele lor modalități, duc la activitatea gîndirii; auzul are o valoare specială, deoarece folosirea vorbirii e instrumentul principal al învățării și predării, iar văzul, deoarece relevă cu o asemenea precizie diferențele dintre lucruri, nu doar în privința obiectului său propriu, culoarea, ci și în privința numărului, mărimii, formei și mișcării.[10]

Sufletul și trupul

Aristotel pune încă de la începul în *De anima* (*Despre suflet*) o altă întrebare ce ne duce direct în nucleul psihologiei sale. Atributele sufletului aparțin posesorului său, unitatea suflet-trup pe care o numim ființă vie, sau

sînt unele dintre ele specifice sufletului?[11] Dacă sufletul are atribute particulare, el va fi separabil de trup. Dacă nu, el poate fi gîndit separat de trup doar printr-un act de abstracție asemănător celui prin care noi separăm atributele matematice ale corpurilor de caracterul lor fizic. Majoritatea fenomenelor mentale sînt însoțite de o anume afectare trupească. Și, anticipînd o faimoasă teorie modernă, el adaugă că atunci cînd sînt prezente condițiile corporale necesare, emoțiile, precum mînia sau frica, sînt produse de cea mai neînsemnată cauză mentală sau chiar în lipsa ei. Fenomenele mentale sînt, prin urmare, „formule ce implică materia". Adevărata lor definiție nu va omite nici forma sau scopul lor (cauza lor rațională), nici materia lor (condițiile lor fiziologice). Astfel, sufletul, sau în orice caz acest gen de suflet, intră în domeniul de interes al fizicianului. Nu ar trebui să definim mînia nici în modul în care o fac dialecticienii, ca o simplă dorință de răzbunare, sau precum o fac fizicienii obișnuiți, pur și simplu ca o înfierbîntare a sîngelui în jurul inimii. Formele ce sînt cuprinse în materie *au nevoie* de o materie specială și e la fel de important să o cunoaștem pe aceasta, cum e să cunoaștem formele însele.[12]

Se va vedea că Aristotel nu e un adept al doctrinei celor două substanțe. Sufletul și trupul nu sînt două substanțe, ci elemente inseparabile dintr-o singură substanță. Termenul „inseparabil" necesită aici o atenție specială. Sufletul și trupul, asemenea formei și materiei în general, sînt într-un sens separabile. Materia, care este acum legată de un suflet pentru a forma o ființă vie, a existat înainte de a se produce unirea și va exista și după ce aceasta va înceta. Materia este inseparabilă numai de formă în general, nu de această anumită formă. La rîndul ei, această formă poate exista separat de această materie. Căci, în concepția lui Aristotel, există doar o formă ce e întrupată în toți membrii unei specii și ea poate exista independent de oricare membru deși nu de toți. De aceea, pentru existența ei ea are nevoie nu de această materie, ci de acest gen de materie. Ea necesită un corp cu o anumită compoziție chimică și o anumită formă și nu poate exista într-un alt gen de corp. A vorbi de transmigrația sufletelor umane în trupurile animalelor este ca și cum am presupune că arta dulgheriei s-ar putea întrupa în fluier în loc de daltă.[13] Sufletul nu poate exista nici neîntrupat — deși aici Aristotel are o reținere în favoarea elementului superior din sufletul uman, rațiunea activă, care, întrucît „vine din afară"[14], există și după moartea corpului[15], deși el nu precizează dacă într-o formă individuală sau într-o unitate spirituală mai largă.

Din perspectiva acestei teorii generale a relației suflet-trup rezultă că Aristotel nu a conceput noțiunea de *sine* ca o ființă pur spirituală pentru care corpul său face parte din lumea exterioară la fel de mult ca alte corpuri fizice. Pentru el, mai curînd, sufletul și trupul formează o unitate, care, atîta timp cît durează, este totală și în care sufletul și trupul sînt simple aspecte ce pot fi separate doar de un ochi filozofic. O idee ca aceea a lui Descartes,

pentru care existența sufletului este o certitudine primă iar cea a materiei o inferență ulterioară, l-ar fi șocat pe Aristotel ca fiind o idee absurdă. Sinele în întregime, suflet și trup în egală măsură, este ceva dat și de necercetat. Dar astfel este și lumea fizică. Aristotel folosește uneori un limbaj sugestiv pentru idealism, dar în principiu el ar putea fi probabil numit un realist naiv. Limbajul care sugerează idealismul său este cel prin care el își reprezintă gîndirea ca fiind identică cu obiectul ei.[16] Concepția sa de bază nu e cea prin care obiectul e constituit de către gîndire, ci aceea că mintea e „un loc al formelor" sau „o formă a formelor"[17], un lucru care pînă în momentul în care concepe un universal este o simplă potențialitate și care atunci cînd îl concepe este în întregime caracterizat de această concepere, astfel încît se poate spune că a devenit una cu obiectul ei. Acesta nu e idealism, ci realism extrem, neacceptînd nici o modificare, cu atît mai puțin construcția, a obiectului de către minte.

Există trei caracteristici ale sufletului pe care Aristotel le-ar fi recunoscut la predecesorii săi. El le acceptă pe toate trei, dar respinge teoriile anterioare referitoare la ele. Sufletul e o cauză a mișcării dar nu e automișcător; el se mișcă fără a fi mișcat. El cunoaște, dar nu trebuie din această cauză să fie conceput ca fiind compus din aceleași elemente ca lucrul pe care-l cunoaște. Nu e corporal, iar teoriile vechi nu concep această incorporalitate suficient de clar.

Cel puțin un alt aspect important apare în critica pe care o face concepțiilor anterioare și care se găsește în Cartea I din *De anima*. Este sufletul în întregul său implicat în fiecare din activitățile sale sau trebuie ca acestea să fie atribuite unor părți diferite?[18] Viața ar trebui atribuită uneia ori mai multora din aceste părți sau ea are o cauză separată? Dacă sufletul e divizibil, ce-l face să rămînă unitar? În nici un caz trupul (care e mai curînd unificat de către suflet). Ceea ce face ca sufletul să fie unitar trebuie să aibă cea mai bună îndreptățire la numele de „suflet". Dacă *acesta* are unitate, de ce să nu atribuim unitate sufletului însuși de la bun început? Dacă el este divizibil ce *îl* face unitar? Pe lîngă aceasta, unifică fiecare parte a sufletului o anumită parte a trupului? Plantele și unele insecte, după diviziune, posedă toate părțile sufletului lor în fiecare din părțile separate. Astfel, fisiunea pe care sufletul o suportă nu e în părți calitativ diferite, ci în părți din care fiecare are calitatea întregului. De fapt, sufletul, deși Aristotel nu o spune în acest mod, este homeomer, asemenea unui țesut, nu unui organ. Și deși el folosește expresia tradițională „părți ale sufletului", cuvîntul pe care-l preferă e cel de „facultăți". Psihologia sa este o psihologie a facultății, nu în sensul că el se sustrage sarcinii unei explicații autentice a faptelor, referindu-se la o facultate mistică de-a face una sau alta. El ia în considerare doar faptul că sufletul prezintă o varietate de operații și că în spatele fiecăreia dintre aceste operații intermitente trebuie să presupunem o forță permanentă care-l face să opereze în acest fel. Dar aceste facultăți nu coexistă doar ca niște pietre

într-o grămadă. Ele au o ordine definită, o ordine a valorii lor și o ordine inversă a dezvoltării în individ. Mai mult, ele au o caracteristică ce poate fi numită, în mare, întrepătrundere. Astfel, de exemplu, rațiunea și dorința sînt facultăți distincte, însă forma cea mai înaltă de dorință poate apărea doar la ființe ce au intelect și este ea însăși una intelectuală.[19] Alegerea deliberată[20] sau voința poate fi la fel de bine numită rațiune doritoare sau dorință rațională, iar în ea e implicat omul în întregime.[21]

În Cartea a II-a, Aristotel începe expunerea pozitivă a teoriei sale. El definește pentru început sufletul. Este clar cărei categorii îi aparține. Căci corpurile, mai presus de toate celelalte lucruri, sînt substanțe în mod universal; și dintre ele, mai presus de toate celelalte sînt corpurile naturale, întrucît acestea constituie originea celorlalte în măsura în care corpurile artificiale sînt construite din ele. Printre corpurile naturale sînt incluse nu numai componentele lor neînsuflețite, ci și corpurile însuflețite. Iar corpurile însuflețite sînt substanțe, nu în sensul secundar în care materia (sau potențialitatea) și forma (sau actualitatea), care sînt adevărate elemente în substanță, pot fi numite substanță; ele sînt substanțe individuale, contopite din materie și formă. În această unitate concretă este clar că trupul joacă rolul materiei sau posesorului atributelor iar sufletul pe cel al formei, sau al atributului esențial. Aristotel e ajutat aici de faptul că expresia obișnuită în greacă pentru ființă vie este ἔμψυχον σῶμα, „corp însuflețit“, unde „însuflețit“ stă în mod evident pentru ceea ce diferențiază corpurile însuflețite de celelalte, puterea (în cele din urmă) de a se hrăni singure, cu sau fără puterile ce diferențiază vietățile superioare de cele inferioare. Sufletul este prin urmare forma sau actualitatea unei ființe vii. Însă „actualitatea“ este ambiguă. În comparație cu nespecialistul, omul de știință deține actualitatea cunoașterii, chiar și atunci cînd el nu gîndește științific; dar el o deține într-un sens deplin doar atunci cînd el gîndește în acest mod. În mod asemănător, sufletul e prima actualitate a corpului viu, în timp ce exercitarea funcției este actualitatea ei secundă sau deplină. Un om e însuflețit chiar atunci cînd el doarme, dar atunci el nu e deplin actual; funcțiile sale, cu excepția celei vegetative, sînt adormite. Un corp viu e doar un corp înzestrat cu organe, adică conținînd o diversitate de părți ingenios adaptate la diferite activități. Sufletul este astfel „prima actualitate a unui corp natural înzestrat cu organe“. În ființa vie noi distingem corpul care e materia și sufletul care e forma, la fel cum la un topor distingem materialul și caracteristica de a fi topor sau într-un ochi pupila și puterea de a vedea; iar noi distingem actualitatea primă, sufletul, de actualitatea secundă, viața în stare de veghe, după cum distingem caracteristica de a fi topor de actul tăierii și puterea de a vedea de actul vederii. În mod evident, astfel sufletul e inseparabil de trup, în afară de cazul în care există o parte a sufletului care nu e actualitatea nici unui corp — Aristotel are în vedere rațiunea.[22] Dar nu ni se

răspunde la întrebarea de ce, dacă sufletul este o astfel de actualitate, nici o parte a lui nu poate fi astfel; legătura rațiunii cu celelalte facultăți reprezintă una dintre cele mai obscure părți ale psihologiei sale.

O definiție atît de abstractă ca aceasta nu ne va ajuta prea mult să înțelegem diferitele fenomene ale sufletului, iar Aristotel, conștient de acest lucru, purcede la construcția unei evaluări mai concrete, una care specifică în modalitatea indicată mai sus principalele facultăți ce se găsesc în suflet. El pornește apoi la tratarea acestora în detaliu, pentru început a nutriției.

Nutriția

Este o greșeală, afirmă el, de a se atribui creșterea ființelor vii doar simplei acțiuni a elementelor din care sînt alcătuite.[23] Chiar și focul și căldura sînt doar cauze auxiliare ale nutriției. În orice entitate naturală există „o limită și un raport în creștere și mărime" — o limită în mărime proprie oricărui animal din orice specie dată, un raport ce poate fi observat între părțile corpului său; iar această limită și acest raport țin de formă, nu de materie, de suflet, nu de corp. În realitate, nu focul sau căldura sînt cauzele creșterii, ci sufletul acționează asupra substanței fierbinți din corp[24], care la rîndul ei produce o schimbare calitativă în hrană, în același mod în care cîrmaciul își mișcă mîna, care mișcă la rîndul ei cîrma și prin aceasta dirijează nava. Sufletul e un mișcător nemișcat, substanța fierbinte se mișcă fiind mișcată, hrana e pur și simplu mișcată (adică modificată chimic).

S-a discutat dacă hrănirea e declanșată de „ceea ce e asemănător" sau „de ceea ce nu e asemănător". Aristotel rezolvă problema arătînd că hrănirea e asimilare, transformarea în asemănător a ceea ce nu era asemănător.

Scopul ultim al nutriției nu este menținerea vieții individuale, care e în în orice caz condamnată dispariției rapide, ci a speciei, singura prin care ființele vii se pot „împărtăși din ceea ce e etern și divin". Reproducerea e atribuită de Aristotel aceleiași facultăți ca și nutriția; iar numele întreg al facultății primare și minimale a sufletului este „facultatea de nutriție și reproducere".

Senzația

Senzația a fost tratată de majoritatea predecesorilor lui Aristotel drept un proces pasiv în esență, în care organele de simț sînt modificate calitativ de către obiect. În opoziție cu această concepție, el accentuează ideea[25] că, dacă trebuie să numim senzația o modificare, trebuie trasată o distincție între două genuri de modificări. Senzația nu e o modificare de genul unei simple înlocuiri a unei stări cu opusul ei, ci o modificare care e realizarea unei

potențialități, năzuința unui lucru „spre sine și spre act“[26] sau, în limbajul *Fizicii*[27], o împlinire[28]. Distincția e întemeiată, dar nu ne duce prea departe. Construcția unui zid este de asemenea o împlinire[29], iar distincția dintre cele două genuri de modificări, deși dezvăluie faptul că actul senzației este acela pentru care organul de simț și facultatea senzației există în permanență, nu dezvăluie natura categoric mentală, incorporală a actului. Aceasta apare mai bine în alt fragment[30] în care Aristotel accentuează diferența totală dintre modificarea fizică a plantelor sau a lucrurilor neînsuflețite prin calități sensibile și procesul mental al senzației produse în animale de aceleași calități. Și apare încă mai evident în descrierea[31] senzației drept o putere de discriminare datorită căreia se ajunge la actele de cogniție superioare printr-o dezvoltare continuă.

Nu se poate afirma însă că Aristotel susține cu succes că noțiunea senzației este o activitate mentală pură care nu are nimic comun cu aspectele fizice. El rămîne încă sub influența primilor materialiști. Unii gînditori au descris percepția ca percepție a asemănătorului de către asemănător, alții ca percepția neasemănătorului de către neasemănător. Ambele concepții sînt de acord în presupunerea că percepția este o modificare a corpului care percepe, indusă de un alt corp extern. Aristotel rezolvă problema în modul în care a rezolvat problemele similare despre nutriție, descriind procesul ca pe unul în care lucrurile neasemănătoare devin asemănătoare, organul de simț fiind asimilat obiectului. Mîna devine caldă, ochiul, colorat[32] și — ar adăuga el — limba devine gustoasă, nasul, mirositor, urechea, sonoră. Percepția se distinge de nutriție prin faptul că în timp ce în cazul ultimei materia hranei e absorbită, prima e receptivă la forma fără materie.[33] Dacă această asimilare a organului cu obiectul are loc, ea nu explică faptul esențial al percepției, acela că în cadrul acestei schimbări fizice survine ceva total diferit, înțelegerea de către minte a calității unui obiect. Doar dacă receptarea formei înseamnă *conștiința* formei, descrierea percepției este una verosimilă; iar descrierea organului ca *primind calitatea* prin forma obiectului său nu este relevantă. Expresia „receptivă la formă“ conține o ambiguitate fundamentală.

În evaluarea lui Aristotel asupra percepției există astfel o anumită confuzie între psihologie și fiziologie. Pentru a urmări fiziologia sa mai în detaliu, concepția lui este următoarea. Fiecare organ de simț e sensibil la una sau mai multe mulțimi de calități ce se găsesc între extreme; de exemplu, ochiul e sensibil la culoare, care pentru Aristotel formează o serie în care fiecare element intermediar constă din culorile alb și negru combinate într-o anumită proporție. Pentru a fi sensibil la întreaga serie a acestor calități, organul trebuie el însuși să fie caracterizat de un amestec al lor în care nici o culoare extremă nu predomină într-o prea mare măsură. Simțul este astfel o medie sau un raport. Pentru ca organul să poată fi afectat de un obiect exterior trebuie satisfăcute trei condiții. (1) Schimbarea declanșată de

un obiect în mediu trebuie să aibă o anumită intensitate; altfel, inerția organului va împiedica afectarea. Aceasta este explicația de ce lucrurile foarte puțin colorate sau sunetele foarte slabe nu pot fi percepute separat, cu toate că atunci cînd formează părți din obiecte mai mari sau sunete mai puternice ele sînt percepute în mod potențial în sensul că pot fi recunoscute prin gîndire ca fiind constituenți ce se găsesc în obiectul perceput. Și (2) raportul în care elementele contrare se află combinate într-un obiect trebuie să fie într-o anumită măsură diferit de raportul lor de combinare din organ. Astfel, mîna nu percepe ca rece sau cald ceea ce are aceeași temperatură cu ea. Totuși (3) diferența dintre raporturi nu trebuie să fie prea mare. O anumită variație în raportul calităților contrare este compatibilă cu existența continuă a organului, dacă însă raportul e prea puternic perturbat, organul e distrus.[34] Și, întrucît pipăitul e simțul indispensabil, un exces al anumitor calități tactile — căldură, frig sau duritate[35] — va distruge o dată cu organul și animalul.[36]

Actualizarea percepției e în același timp actualizarea obiectului. Sunetul în act și auzul în act sînt doar simple aspecte discernabile ale unui singur eveniment. Separat de auzul în act nu există sunet în act, ci doar potențial. În același timp, Aristotel se opune concepției anterioare că „nu există nici alb, nici negru, în afara actului vederii".[37] Sensul pe care el îl dă trebuie să fie acela că dincolo de calitățile lor primare, obiectele au în absența subiecților ce le percep anumite calități definite în virtutea cărora ele produc senzații atunci cînd subiecții sînt prezenți. Dar el nu abordează dificultățile generate de aceste „posibilități permanente ale senzației".

Aristotel împarte obiectele percepției în trei clase.[38] Două dintre ele sînt percepute în mod direct — sensibilele specifice fiecărui simț și cele ce sînt comune tuturor[39], sau cel puțin văzului și pipăitului.[40] În primul caz, eroarea e imposibilă sau în orice caz improbabilă. Lista întreagă a sensibilelor comune recunoscute de Aristotel este — mișcarea și repausul, numărul și unitatea, forma, mărimea și (am putea probabil adăuga) timpul.[41] Al treilea gen de obiect al percepției este acela care e perceput accidental ca un element simultan al unui „sensibil special"; dacă privești un obiect alb care e fiul lui Diares, în mod accidental îl percepi pe fiul lui Diares.

Există mai multe lucruri în studiul aristotelic al simțurilor speciale (particulare) și al obiectelor lor care nu prezintă doar un interes istoric.[42] O temă care a atras atenția în mod deosebit este structura organului și a mediului — iar el susține că pînă și pipăitul angajează un mediu (carnea), organul pipăitului nefiind carnea, ci ceva „în interior".[43] În privința văzului, el își construiește teoria pe baza faptelor observate (1) că un obiect așezat deasupra ochiului nu e văzut (ceea ce arată că un mediu e necesar) și (2) că în timp ce focul poate fi văzut și pe lumină și pe întuneric, obiectele colorate neluminoase pot fi observate doar dacă sînt luminate.[44] El presupune de aceea că focul (ca și corpurile cerești) are o forță pe care obiectele

neluminoase nu o au: aceea de „a face transparent în act ceea ce e transparent doar potențial". Transparența potențială e o caracteristică comună aerului, apei și multor solide. Starea de transparență actuală într-un astfel de corp este lumina. Lumina nu e astfel o mișcare, ci o actualitate sau o stare; și nu e produsă de o mișcare ci de o schimbare calitativă instantanee ce are loc într-un anumit mediu potențial transparent. Aceasta este prima treaptă. A doua este cea în care un corp potențial colorat acționează — adică produce o schimbare calitativă ulterioară — asupra mediului devenit de acum cu adevărat transparent și astfel devine în mod actual colorat și produce văzul în act. Alexandru din Afrodisia, recunoscînd cele două stadii ce se găsesc în teoria aristotelică — producerea luminii și cea a culorii — merge pînă într-acolo încît numește culoarea „un gen de lumină secundă". Focul și corpurile cerești sînt singurele lucruri care pot produce atît prima schimbare în mediu, cît și pe a doua; ele pot fi văzute „în întuneric" doar întrucît ele transformă mai întîi întunericul în lumină.

Pînă acum transparența a figurat doar ca mediu extern, însă în *De sensu*[45], semnificația ei se extinde în două moduri. (1) Aristotel observă ca rezultat al anumitor observații că adevăratul organ al văzului nu e suprafața exterioară a ochiului ci ceva în interiorul capului. Un mediu transparent trebuie de aceea să se extindă direct spre organul intern și prin urmare cristalinul trebuie să fie compus dintr-o substanță transparentă, apa. Și (2) transparența e tratată acum ca și cum ar fi prezentă într-un grad mai mare sau mai mic în toate corpurile fără nici o excepție, iar culoarea e descrisă ca fiind limita transparentului *în corpuri* (adică în măsura în care transparentul e închis în corpuri în principiu opace), în timp ce lumina este actualitatea transparentului *în condiția sa nelimitată*, adică în măsura în care există într-un mediu transparent ca aerul și apa.

Sensus communis

Descrierea aristotelică a simțurilor speciale (particulare), deși conține raționamente pătrunzătoare, e în mare măsură viciată de faptul de-a fi legată de o fizică și de o fiziologie cam implauzibile. Trebuie să ne întoarcem la descrierea sa a percepției nespecializate, *sensus communis*. Expresia e rară la Aristotel[46], dar subsumează în mod satisfăcător o întreagă teorie, prevăzută a fi interpretată nu ca un alt simț în afara celor cinci care ar înțelege un grup mult mai variat de obiecte, ci ca o natură comună intrinsecă tuturor celor cinci simțuri. Trebuie să concepem simțul ca o unică facultate care îndeplinește anumite funcții în virtutea naturii ei generice, însă în vederea anumitor scopuri ea se specializează în cele cinci simțuri și își creează organe adaptate funcțiilor specifice.

Funcțiile în care operează facultatea perceptivă în acest mod nespecializat sînt următoarele:

(1) Percepția „sensibilelor comune".[47] Toate acestea, după cum susține Aristotel, sînt percepute prin intermediul mișcării, și anume, al mișcării mentale pe care el o consideră (mai degrabă în mod obscur) ca fiind proporționată conform obiectului. Sensibilele comune sînt accidentale față de cele speciale[48], exact în aceeași măsură în care sînt și obiectele numite într-un limbaj tehnic „accidente"; însă el face o distincție între cele două pe temeiul faptului că, în timp ce coincidența, să zicem, a albului cu dulcele sau cu fiul lui Diares este doar una ocazională, *fiecare* obiect — cel puțin al văzului și al auzului — are mărime, formă, durată, fie că se află în mișcare sau repaus, fie că e unitar sau numărabil. Percepem sensibilele comune prin văz nu *qua* văz, ci în virtutea facultății generale perceptive care, dincolo de funcțiile sale specializate ale văzului, auzului etc., are și o funcție nespecializată relativă la calitățile comune tuturor obiectelor sensibile.

(2) Percepția „sensibilelor accidentale". Aceasta este mai întîi ilustrată de percepția prin care obiectul alb văzut este fiul lui Diares.[49] Dar mai tîrziu apare o distincție.[50] Există (a) o astfel de percepție a dulcelui prin văz atunci cînd cele două calități apar împreună (și anume într-un obiect pe care l-am văzut și gustat anterior dar pe care acum îl putem vedea doar) și (b) o astfel de percepție ca cea a fiului lui Cleon prin văz. În ambele cazuri psihologia modernă afirmă că memoria și asociația sînt implicate la fel ca și percepția; cazurile diferă în privința complexității lucrului care e adus prin asociație de către stimulul percepției prezente. Atribuind sesizarea sensibilelor accidentale și a celor comune percepției fără a recunoaște în mod clar rolul jucat de asociație, Aristotel lasă neexplicată failibilitatea (deși îi recunoaște existența) unei asemenea percepții ca fiind comparată cu cea a sensibilelor speciale.

(3) Percepția pe care o percepem.[51] Aristotel se întreabă dacă percepem că vedem prin văz, sau prin alt simț. (a) Dacă e vorba de alt simț, atunci (I) din moment ce ceea ce percepe vederea trebuie să perceapă și culoarea care e obiectul vederii, ar exista două simțuri care ar percepe culoarea; și (II) trebuie fie să presupunem un al treilea simț prin care percepem faptul că percepem că vedem și așa *ad infinitum*, fie să ajungem în cele din urmă la un simț care se percepe pe sine însuși; iar dacă acceptăm ultima variantă, ar trebui, de asemenea, să fi atribuit conștiință de sine simțului originar al vederii. (b) Pe de altă parte, dacă facem acest lucru, întrucît a percepe prin văz înseamnă a vedea, iar ceea ce e văzut este culoarea sau coloratul, ceea ce vede în mod originar trebuie să fie colorată. Aristotel rezolvă această dificultate prin aceea că (I) „a percepe prin vedere" e o expresie mai largă decît „a vedea"; noi percepem întunericul prin văz chiar dacă nu îl vedem; și (II) ceea ce vede *este* într-un sens colorată, întrucît organul de simț receptează obiectul sensibil fără materia sa, și anume se modifică prin aceeași calitate

și astfel percepțiile și imaginile rămîn în organele de simț după ce obiectele nu mai sînt prezente.

Răspunsul lui Aristotel e prin urmare acela că, datorită vederii, noi percepem că vedem, dar datorită vederii nu *qua* vedere, ci *qua* percepție. Acesta este unul dintre cele mai vechi pasaje ale vreunui autor în care sînt discutate dificultățile implicate în conceperea conștiinței de sine.[52] Aristotel nu atribuie toată conștiința de sine unei singure facultăți centrale. Cunoașterea, percepția, opinia și raționarea, chiar dacă în mod originar vizează obiecte, altele decît ele însele, fiecare dintre ele se concepe pe sine *în trecere*. În altă parte însă, această activitate reflexivă e prezentată ca fiind cea care dă valoare vieții[53], iar viața divină e descrisă ca pură cunoaștere de sine, „gîndire a gîndirii".[54]

(4) Diferențierea între obiectele a două simțuri.[55] Aceasta, susține Aristotel, nu poate fi realizată de un singur simț doar, nici de două care acționează separat. Ea trebuie să fie rezultatul unei singure facultăți care operează într-un singur moment — o unitate sintetică a apercepției[56], după cum a fost ea numită mai tîrziu. Aristotel sugerează că sinteza e rezultatul unei facultăți care e una din punct de vedere al locului și numărului, însă posedă diferențe de aspect sau de operare. Însă el arată că în timp ce un lucru poate fi potențial negru și alb, el nu poate fi în mod actual ambele în același timp și, în mod asemănător, un singur simț sau organ nu poate primi calitatea de-a fi alb și dulce în același timp, care e o precondiție necesară a diferențierii lor. Și el poate răspunde obiecției doar prin analogie, care e de fapt începutul unei direcții și sfîrșitul alteia.

În alt loc[57], el merge mai departe și susține că percepția simultană a două calități, fie că sînt ale aceluiași gen (alb, negru) sau de genuri diferite (alb, dulce), implică operația unui *sensus communis*.

(5) Aristotel susține că lipsa de activitate a *tuturor* simțurilor care are loc în timpul somnului nu poate fi o simplă coincidență, ci trebuie să se datoreze lipsei de activitate a facultății perceptive centrale din care ele sînt doar diferențieri[58] — o lipsă de activitate căreia încearcă să îi găsească motivații[59] fiziologice și totodată o cauză finală.[60]

Imaginația

Ajungem acum la o facultate care în concepția lui Aristotel este un gen de produs auxiliar al senzației, și anume „imaginația".[61] Termenul φαντασία este în sensul lui original apropiat de φαίνεσθαι, „a apărea", și înseamnă atît apariția unui obiect, cît și a unui act mental care este față de apariție ceea ce este auzul față de sunet. Acestei utilizări îi corespund pasajele în care Aristotel vorbește despre φαντασία ca activînd în prezența obiectului sensibil, ca și atunci cînd o distinge de opinie, arătînd că dacă soarele pare să aibă diametru doar de un picior noi credem totuși că el este mai mare decît

pămîntul locuit.[62] Asta echivalează aparent cu atribuirea activității de percepție a sensibilelor comune lui φαντασία, făcută la început senzației. Iar această interpretare e confirmată de un pasaj[63] în care el distinge între φαντασία cu privire la sensibilele speciale, accidentele, și sensibilele comune și arată că dacă în primul caz φαντασία este infailibilă atît timp cît senzația e prezentă, în celelalte două ea este failibilă chiar în prezența senzației. Aceasta echivalează cu punerea în sarcina imaginației a activității de sesizare a accidentelor și chiar a sensibilelor speciale, cît și a celor comune; iar senzația va fi în mod corespunzător redusă la nivelul unei simple afectări pasive care trebuie interpretată de către φαντασία înainte de a ne da orice informație bună sau greșită despre obiecte.

Dar, în cea mai mare parte, Aristotel descrie imaginația într-un mod ce nu implică o asemenea răsturnare a teoriei sale despre senzație; și ar putea fi îndoielnic dacă pasajele avute în vedere mai înainte ar putea reprezenta concepția intenționată de el. De obicei φαντασία e descrisă ca operînd doar după ce obiectul sensibil nu mai e prezent. „Mișcarea sufletului prin corp", care constituie percepția, declanșează o repercusiune atît în trup cît și în suflet — deși, în ce privește sufletul, pînă să aibă loc reamintirea, efectul e potențial, adică nu e o stare conștientă a minții ci o modificare inconștientă a sa. Într-un moment ulterior, datorită, de exemplu, suprimării senzației în somn, mișcarea devine actuală; adică se formează și e prezentă o imagine asemănătoare cu senzația dar mult mai puțin vie decît ea și mult mai puțin demnă de a conduce la un fapt obiectiv; iar acesta este actul imaginării. Condiția fiziologică a acestuia este că repercusiunea în organul de simț trebuie să fie transmisă, prin sînge, de către „spiritul înnăscut" către organul de simț central, inima.[64]

Principalele funcții pe care le are φαντασία în afară de interpretarea senzației prezente sînt:

(1) Formarea imaginilor ulterioare, dintre care Aristotel le remarcă atît pe cele pozitive, cît și pe cele negative.[65]

(2) Memoria. Aristotel începe[66] prin a evidenția referința memoriei la trecut și deduce de aici că ea este o funcție a facultății prin care noi percepem timpul, adică a „facultății primare de percepție", care e *sensus communis*. Memoria, adaugă el, e imposibilă fără o imagine. Ea este prin urmare o funcție a părții din suflet căreia îi aparține și imaginația. Însă nu imaginea prezentă, ci evenimentul trecut este cel care e reamintit; cum e posibil acest lucru? Răspunsul lui Aristotel este acela că ceea ce ia naștere în suflet prin percepție este un fel de imagine sau impresie a lucrului perceput, asemenea amprentei unui inel de sigiliu. Privind o imagine, noi putem spune că devenim conștienți de originalul ei; și e posibil și invers, fiind conștient de o imagine să fii conștient de ea ca o imagine *a* ceva sau ca ceva ce ține de *trecut*. Dacă aceste două condiții sînt îndeplinite, nu avem de-a face doar cu simpla imaginație, ci cu actul mai complex numit memorie. Atît de apropiate sînt cele două operații, subliniază el, că este posibil să avem o imagine-memorie

și să presupunem prin urmare că ea e doar o imagine sau să avem doar o simplă imagine și să presupunem că avem o imagine-memorie.

De la memorie, Aristotel trece la amintire[67], care se distinge atît de memoria actuală continuă, cît și de reînvățarea a ceea ce a fost complet uitat. Amintirea este actualizarea, cu efort sau fără, a memoriei care a devenit doar potențială, adică a dispărut din conștiință. Principiul după care funcționează reamintirea este acela că mișcările lăsate în organele noastre de către percepții tind să se succeadă într-o ordine regulată. Asocierea ideilor — și pentru aceasta avem aici una dintre cele mai vechi formulări[68] — se face prin asemănare, prin contrarietate sau prin contiguitate; reamintirea unui obiect tinde să fie urmată de reamintirea lucrurilor ce îi seamănă sau îi sînt contrare sau care au fost contigue în experiența originară. Iar acest principiu, care operează în amintirea involuntară, este principiul conducător ce trebuie admis în amintirea voluntară. Aristotel ne dă o descriere detaliată a procesului reamintirii și a rolului jucat în cadrul ei de simțul distanțării în timp.

(3) Visele.[69] Faptul că visele au conținut senzorial, deși simțurile sînt inactive în acel moment (căci el nu recunoaște contribuția senzațiilor *prezente* la construcția viselor) arată că — susține Aristotel — visele sînt produsul imaginației, adică sînt un produs auxiliar al senzației precedente. În absența stimulului din exterior, mintea e mai liberă să țină seama de imagini și în același timp mult mai predispusă de a fi înșelată de ele, întrucît (a) nu are oportunitatea pe care o are în stare de veghe de a verifica un simț prin altul și (b) facultatea critică este suspendată datorită presiunii sîngelui asupra inimii, organul central al percepției. Astfel, noi luăm în somn în mod obișnuit imaginile drept percepții și acest lucru înseamnă a visa.

Aristotel adaugă teoriei sale o interesantă discuție asupra *Divinației în somn*, în care menține un echilibru admirabil între credulitate și scepticismul excesiv.

(4) Imaginația în relație cu dorința și (5) imaginația în relație cu gîndirea vor fi cel mai bine tratate atunci cînd vom aborda dorința și gîndirea.

Mișcarea

Cele patru funcții principale recunoscute la început de Aristotel erau nutriția, senzația, mișcarea, gîndirea.[70] Ajungem acum la a treia dintre ele.[71] E declanșată mișcarea de întregul suflet sau doar de o parte, iar dacă avem de-a face cu ultima situație, este vorba de o parte distinctă care nu are nici o altă funcție? În mod clar ea nu se datorează facultății *nutritive,* deoarece e întotdeauna îndreptată spre un scop și implică fie imaginația, fie dorința și, pe lîngă asta, ea nici nu aparține plantelor. Ea nu se datorează nici facultății *senzitive,* întrucît multe animale ce posedă senzație sînt imobile. Ea nu se

datorează nici *rațiunii*, întrucît rațiunea, chiar atunci cînd gîndește despre ceva care ar trebui evitat sau dimpotrivă urmărit, nu ne îndeamnă în mod necesar la evitare sau urmărire, și cînd acționează astfel, nu o face întotdeauna în mod efectiv; dorința pare să fie necesară în aceeași măsură. Ea nu se datorează nici doar dorinței, întrucît oamenii stăpîniți se supun rațiunii împotriva dorinței.

Prima facie, prin urmare, cauzele mișcării sînt dorința[72] și gîndirea practică (dacă putem socoti imaginația ca o formă de gîndire).[73] Însă gîndirea și imaginația ne pun în mișcare numai dacă ele s-au pus pe ele însele mai întîi în mișcare prin obiectul dorinței, astfel încît există cu adevărat doar o singură facultate care ne pune în mișcare, și anume aceea a dorinței. Dorința însă este de două feluri, voință[74] sau dorință rațională, care dorește binele și pofta sau dorința irațională, care dorește binele aparent. Sau, pentru a exprima altfel antiteza, voința are în vedere binele viitor, pofta[75], plăcerea prezentă înțeleasă greșit ca plăcere absolută și bine absolut. Putem distinge patru lucruri implicate în mișcarea animalelor[76] — (1) obiectul spre care se aspiră, care mișcă fără să fie mișcat, (2) facultatea dorinței, care mișcă fiind mișcată, (3) animalul, care e mișcat, (4) organul corporal prin care dorința mișcă animalul, adică organul care, în timp ce el e în repaus (fiind „mișcat" de dorință doar în sensul de-a fi calitativ schimbat), mișcă părțile adiacente prin împingere sau tragere. Aristotel ilustrează aceasta prin acțiunea articulațiilor, în care una dintre suprafețele contigue este în repaus, cealaltă în mișcare de rotație, adică în același timp trasă și împinsă[77]; însă organul ultim care inițiază mișcarea este inima, care e pivotul întregului corp, punctul în care corpul e pus în mișcare de către suflet.[78]

Dorința este astfel cauza mișcării. Ea presupune însă imaginarea binelui sau a plăcerii ce trebuie atinse — imaginare ce poate fi calculatoare (adică deliberatoare) sau pur și simplu senzitivă.[79] În ultimul caz, animalul acționează pe baza „imaginației" vagi imediat ce îi apare (și chiar și animalele inferioare au în acest sens imaginație și dorință); în primul caz, bunurile imaginate sînt comparate unul cu altul. Există trei posibilități: (1) acțiune irațională din poftă, (2) predominare alternativă a poftei asupra voinței și a voinței asupra poftei (adică lipsă de cumpătare[80]), (3) acțiune generată de dorința „în mod firesc mai înaltă", și anume voința.[81]

Prin urmare, dorința și mișcarea corporală pot fi considerate efecte secundare ale senzației. Cele patru facultăți principale sînt astfel reduse la trei — nutriția, senzația, gîndirea. Ne îndreptăm acum spre ultima.[82]

Gîndirea

Gîndirea este receptivă la forma inteligibilă după cum simțul era la cea sensibilă.[83] Ea nu trebuie să aibă o formă pozitivă a ei proprie, deoarece aceasta ar împiedica-o să fie asimilată obiectului ei; singura sa natură este

aceea că e o capacitate; ea nu are actualitate înainte de a gîndi. Trebuie de aceea să fie total independentă de corp; dacă nu ar fi, ar avea o calitate particulară înainte de a gîndi în mod actual. Ea e facultatea prin care noi cuprindem[84] esența, în timp ce simțul este cea prin care noi cuprindem esența-întrupată-în-materie.

Două obiecții pot fi ridicate în privința acestei descrieri. (1) Dacă rațiunea nu are nimic comun cu nici unul dintre obiectele sale, cum poate ea cunoaște — cunoașterea fiind un mod de-a acționa asupra a ceva? (2) Dacă rațiunea e ea însăși cognoscibilă, atunci (a) dacă e astfel prin propria sa natură, iar cognoscibilul este unul singur în specie, celelalte lucruri ce sînt cunoscute trebuie să fie cunoscute datorită unui amestec cu rațiunea; în timp ce (b) dacă *nu* e cognoscibilă prin propria sa natură specifică, ea trebuie să posede un amestec de calitate ce face ca celelalte lucruri să fie cognoscibile. Aristotel rezolvă prima dificultate ca și pe cealaltă, asemănătoare, cu privire la nutriție și senzație, afirmînd că rațiunea e pentru început doar potențial identică cu obiectele ei (precum ceara conține doar potențial ceea ce va fi imprimat mai tîrziu în ea) și devine una cu obiectele sale doar în procesul cunoașterii lor. Pe cea de-a doua o rezolvă acceptînd într-un sens a doua posibilitate — afirmînd că mintea *este* cognoscibilă în același mod ca și obiectele sale. În cunoașterea formelor imateriale mintea e unită cu obiectul ei; mintea în întregime e umplută cu întregul obiect, nemaiexistînd nimic în obiect pe care să nu-l poată cuprinde și nici o parte a minții care să nu fie ocupată cu obiectul; astfel, cunoscîndu-și obiectul, mintea se cunoaște pe sine. Mintea are atunci în sine aceeași calitate ce face ca alte lucruri să fie cognoscibile, aceasta nu e însă un adaos străin ci chiar calitatea de a fi formă fără a fi materie, care e natura esențială a minții. Putem astfel respinge prima posibilitate. Lucrurile exterioare nu au nici un fel de minte în ele, deoarece sînt lucruri concrete în care formele sînt prezente doar în mod implicit, iar mintea este identică potențial doar cu forme pure.

Gîndirea se divide în două modalități principale.[85] Există (1) gîndirea a ceea ce este nedivizat, unde Aristotel include (a) ceea ce e *în mod actual nedivizat în cantitate* deși e divizibil, adică o mărime în care am putea distinge părți dacă am alege. Pînă ce nu am ales, acestea sînt cuprinse printr-un singur act al minții, într-un timp nedivizat, deși divizibil. (b) Ceea ce e *indivizibil în felul său*, o *infima species*, e de asemenea cuprins într-un timp nedivizat și printr-un act nedivizat al sufletului. (c) Ceea ce e *indivizibil în mărime,* de exemplu un punct, e cunoscut printr-un act de negație. Un punct e cunoscut pur și simplu ca ceva ce nu are nici lungime, nici lățime, nici adîncime, o linie ca ceea ce nu are nici lățime, nici adîncime, o clipă ca ceva ce nu are durată etc. De cuprinderea unor astfel de obiecte nedivizate — ceea ce am putea numi intuiție directă — se distinge (2) celălalt tip de cunoaștere, judecata, care unește două concepte și în același timp analizează un întreg dat în cele două elemente ale sale de subiect și atribut. Și ca în

cazul simțului, unde aveam distincția dintre percepția infailibilă a sensibilelor speciale și percepția failibilă a sensibilelor comune și a accidentelor, Aristotel subliniază că, în timp ce judecata e failibilă, intuiția directă — cuprinderea esenței unui singur obiect — nu este.

Aristotel purcede la a arăta în ce fel rațiunea e legată de imaginație.[86] Un gînd nu este o imagine, dar noi nu putem gîndi fără imagini.[87] Mai precis, „facultatea gîndirii gîndește formele *în* imagini".[88] O imagine e o ocurență mentală particulară, în aceeași măsură în care e și o senzație; *gîndirea* apare mai întîi atunci cînd mintea discerne un punct de identitate între două sau mai multe imagini.[89] Dar, chiar și atunci cînd e prins un astfel de universal, teoria aristotelică afirmă că imaginația e încă necesară minții. „Sufletul nu gîndește *niciodată* în lipsa oricărei imagini." Ca și în demonstrația geometrică, deși nu ne folosim de mărimea particulară a triunghiului, noi desenăm unul de o anumită mărime; la fel și în cazul gîndirii în general, dacă ne gîndim la ceva noncantitativ, noi ne imaginăm totuși ceva cantitativ, iar dacă obiectul nostru e ceva cantitativ dar nedefinit, noi ni-l imaginăm ca pe o cantitate definită. Nimic nu poate fi gîndit fără o legătură cu un *continuum* și nimic, oricît ar fi de atemporal, nu poate fi gîndit în afara legăturii cu timpul.[90] Aristotel pare să se situeze aici pe o poziție opusă concepției lui Platon, exprimată prin construcția Liniei Divizate[91], aceea că în timp ce gîndirea științifică are nevoie de ajutorul închipuirilor, gîndirea filozofică are de-a face doar cu formele pure fără nici un astfel de ajutor. Aristotel susține că folosirea imaginilor e prețul pe care rațiunea trebuie să-l plătească pentru asocierea ei cu facultățile mentale inferioare.

Rațiunea[92] activă și pasivă[93]

Trebuie în cele din urmă să luăm în considerare punctul culminant al psihologiei aristotelice. „Deoarece", susține el[94], „după cum în tot ce există în natură se află pe de o parte ceva ca materie pentru fiecare gen — iar ea este tocmai ceea ce există ca potență a tuturor care aparțin unui gen — iar de altă parte, există un al doilea factor cauzal și creator prin care se săvîrșesc toate, precum se comportă arta față de materialul ei, e necesar ca și în suflet să ființeze aceste diferențe."[95] Două aspecte trebuie evidențiate aici. (1) Distincția dintre rațiunea activă și cea pasivă se face în interiorul sufletului.[96] Acest lucru e inevitabil pentru orice interpretare care identifică rațiunea activă cu o rațiune divină care s-ar găsi în întregime în afara ființei individului uman. Ea nu e inevitabilă pentru concepția conform căreia rațiunea activă e o rațiune divină imanentă sufletelor umane. Principala dificultate la care este expusă o asemenea concepție este aceea că singurul fragment în care Aristotel tratază natura divină — Cartea Λ a *Metafizicii* — dă o descriere a lui Dumnezeu într-un limbaj ce nu sugerează imanența. (2) Rațiunea

activă nu e o rațiune care creează din nimic. Ea lucrează pe un material dat, pe care-l trece din potențialitate în actualitate.[97] Ce vrea el să spună prin acest lucru trebuie să deducem din cele ce urmează: „Există un intelect", afirmă Aristotel, „de așa natură încît să devină toate, iar un altul, prin care se îndeplinesc toate."[98] Prima dintre aceste două propoziții trimite la acțiunea obișnuită a înțelegerii.[99] După cum facultatea senzitivă devine obiectele sale în sensul că forma lor este transmisă subiectului sensibil și devine pentru moment întreaga natură a subiectului sensibil, la fel rațiunea devine identică în cunoaștere cu obiectele sale. Actul înțelegerii este atribuit, prin urmare, rațiunii pasive. Ce rol e atribuit atunci rațiunii active? În ce sens duce ea la îndeplinire toate lucrurile? Arta își creează obiectele modelînd materialul din ele. Iar dacă analogia ar fi justă, rolul rațiunii active ar trebui să fie acela de a face ca rațiunea pasivă să devină obiectele sale prin înțelegerea lor. Trebuie să vedem aici un exemplu al principiului general aristotelic conform căruia „pentru a trece de la un lucru potențial la un lucru actual este nevoie totdeauna de un lucru care există deja în act".[100] Este evident că vom cunoaște lucruri pe care, în sens curent, nu le-am cunoscut anterior. Aristotel se întreabă astfel cum poate avea loc acest lucru. Implică oare această tranziție de la o cunoaștere potențială la una actuală că există ceva în noi care cunoaște deja în act, vreun element care e separat de conștiința noastră obișnuită, astfel încît noi nu sîntem conștienți de această cunoaștere preexistentă, dar care e cu toate acestea într-o comunicare cu conștiința obișnuită sau cu rațiunea pasivă și o conduce pe aceasta la cunoaștere? Iar cînd Aristotel se referă[101] la momentele în care putem trăi o viață ca aceea a lui Dumnezeu, el se va fi gîndit (în această interpretare) la momentele în care separarea dintre rațiunea activă și cea pasivă e înlăturată și noi devenim conștienți de unitatea noastră cu principiul a cărui cunoaștere e întotdeauna actuală și completă.

Pe linia acestui mod de a gîndi rațiunea activă acționează asupra celei pasive, care e un fel de material plastic în care prima imprimă formele obiectelor cognoscibile. Dar în aceeași frază Aristotel introduce un alt mod de gîndire, ce pare sugerat de utilizarea soarelui ca simbol pentru Ideea Binelui la Platon.[102] Prima rațiune e analoagă materiei devenind toate lucrurile, cealaltă e analoagă cauzei eficiente prin care se îndeplinesc toate lucrurile, în modalitatea unei stări pozitive asemenea luminii; căci, într-un anumit sens, lumina face culorile existente doar potențial să devină culori ce există în mod actual. Anumite condiții ale culorii sînt prezente și în întuneric, dar pentru a avea culori văzute în mod actual mai e necesară încă o condiție, și anume lumina; rațiunea activă e față de inteligibil așa cum e lumina față de ceea ce e vizibil. Analogia cu lumina nu trebuie accentuată prea mult. Rațiunea activă nu e un mediu între rațiunea pasivă și obiectul ei; în concepția aristotelică, cunoașterea e o relație directă, nu una mediată. Deși nu e un mediu, rațiunea activă e un al treilea lucru, pe lîngă rațiunea

pasivă și obiect, de care trebuie să ținem cont dacă vrem să înțelegem faptul cunoașterii, după cum lumina e un al treilea lucru, separat de ochi și de obiect, de care trebuie să ținem seama dacă vrem să înțelegem faptul vederii. Lumina e condiția unui mediu care a devenit transparent în mod actual prin prezența unei surse de lumină[103], iar datorită actualizării e posibil ca ochiul care *poate* vedea *să vadă* în mod actual, iar pentru obiectul vizibil să fie văzut în mod actual. În chip asemănător, că rațiunea activă cunoaște deja toate obiectele inteligibile face posibil ca rațiunea pasivă, care în sine e o potențialitate, să cunoască în mod actual, și ca lucrul ce poate fi cunoscut să fie cunoscut în mod actual.

„Iar acest intelect (activ)“, continuă Aristotel, „este separat, neafectabil și neamestecat, fiind“ (adică pentru că este) „prin natura sa act, « activitate reală ». Căci totdeauna factorul activ este superior celui pasiv și totodată principiul dominant asupra materiei.“[104] Înțelesul cuvîntului „separat“ trebuie luat aici din apariția ulterioară a expresiei „atunci cînd a fost separat“. Ea semnifică faptul că rațiunea activă, unită pentru o vreme cu cea pasivă, poate fi separată de ea; iar referirea e clară la distrugerea celei din urmă în cazul morții și la supraviețuirea primului. În alt loc, Aristotel vorbește despre „rațiune“ doar ca supraviețuind morții, dar acela e un loc în care distincția dintre rațiunea activă și cea pasivă nu e avută în vedere; atunci cînd ea *e* prezentă el se gîndește în mod evident la rațiunea pasivă ca fiind, asemenea simțului și imaginației, o parte integrantă a sufletului, care e actualitatea unui corp anume și nu-i poate supraviețui. Celelalte expresii folosite în această frază pentru rațiunea activă accentuează faptul că e total independentă de corp și că nu posedă potențialități nerealizate dar cunoaște totdeauna ceea ce cunoaște mereu.

„Există identitate“, continuă Aristotel, „între știința în act și obiectul ei. În schimb, cea virtuală este anterioară în timp în fiecare individ, dar considerată în general nu este anterioară în timp. Totuși cîteodată gîndește, iar altă dată nu gîndește.“ Am văzut mai sus că într-un anumit sens rațiunea activă este „în suflet“, dar noi nu sîntem conștienți de el sau sîntem doar în momentele de iluminare; astfel, într-un anumit sens în individ cunoașterea potențială preceda cunoașterea actuală. Însă „pe ansamblu“, nu e așa; rațiunea activă cunoaște în mod actual pe cînd rațiunea pasivă cunoaște doar potențial pînă în acel moment. Apare evident că rațiunea activă, cu toate că se găsește în suflet, trece dincolo de individ; putem presupune cu îndreptățire că, pentru Aristotel, ea este identică în toți indivizii.

„Însă separat fiind, el este numai ceea ce în realitate este, și numai ca atare este el nemuritor și veșnic. Noi nu avem memorie cu intelectul activ, deoarece el este neafectabil, pe cînd intelectul afectabil pasiv este pieritor și fără el ființa gînditoare nu cugetă nimic.“[105] Deși rațiunea activă este întotdeauna neafectabilă și neamestecată, e implicată ideea că natura ei adevărată e obscură în timpul asocierii ei cu corpul, dar că există în starea ei pură

atunci cînd asocierea e ruptă. Implică acest lucru că rațiunea lipsită de trup este conștientă, după cum cea din trup nu este, de întreaga întindere a cunoașterii sale?

Remarca surprinzătoare — „noi nu ne reamintim" — primește o clarificare într-un fragment anterior din carte, în care Aristotel vorbește de influența bătrîneții asupra vieții mentale.[106] „Gîndirea și reflectarea[107] se ofilesc din cauza ruinării înăuntru a unui organ oarecare, dar în sine el « intelectul » este neafectabil. În schimb discernerea[108], ca și iubirea sau ura nu sînt afecte ale « intelectului », ci ale corpului care-l posedă, în măsura în care le posedă. De aceea cînd acesta se distruge, nu mai are nici memorie, nici iubire. Aceste două însușiri nu erau ale intelectului, ci ale întregului compus care a pierit. De bună seamă, intelectul e ceva mai aproape de divin și nesupus afecțiunii."[109] În lumina acestui pasaj, e limpede că pentru Aristotel memoria nu supraviețuiește morții. Motivul este că (1) rațiunea activă este neafectabilă; ea nu e impresionată de circumstanțele vieții; cunoașterea ei nu prezintă urme temporale sau de circumstanță: pe cînd (2) rațiunea pasivă care e impresionată de circumstanțe s-a distrus o dată cu moartea individului.

Ultimele afirmații ale capitolului pot primi o multitudine de interpretări, și anume:

(1) „și fără rațiune pasivă, rațiunea activă nu poate cunoaște nimic."

(2) „și fără rațiune activă, rațiunea pasivă nu poate cunoaște nimic."

(3) „și fără rațiune pasivă nu e cu putință cunoașterea."

(4) „și fără rațiune activă nu e cu putință cunoașterea."

Se poate vedea cu ușurință că în nici una din aceste interpretări, aceste cuvinte nu constituie o motivație pentru faptul că „noi nu avem memorie". Ele pur și simplu rezumă ideile capitolului afirmînd „și fără de rațiune activă nu e cu putință cunoașterea".

Alexandru identifică rațiunea activă cu Dumnezeu, iar această concepție e adoptată de Zabarella, al cărui argument[110] poate fi rezumat după cum urmează: „Rațiunea activă apare cu evidență ca existînd în întregime separată de materie."[111] În *Metafizica* Λ, singurul loc în care Aristotel discută în mod intenționat ce fel de forme pure imateriale există, singurele astfel de forme pe care el le recunoaște sînt Dumnezeu și inteligențele. Rațiunea activă nu poate fi nici una dintre aceste ființe inferioare (inteligențele), căci acestea au aparent singura funcție de a mișca sferele ce le corespund. Rațiunea activă trebuie prin urmare să fie Dumnezeu, care, fiind „inteligibilul originar"[112], este sursa inteligibilității în toate celelalte inteligibile. Dumnezeu, ca rațiune activă, este prin urmare cel care face ca obiectul potențial al cunoașterii să devină un obiect actual al cunoașterii și, în același timp, dă posibilitate rațiunii pasive, care în sine are doar potențialitatea cunoașterii, să cunoască în mod actual, la fel cum lumina soarelui face ca

vizibilul potențial să devină vizibil actual iar ochiul văzător potențial să poată vedea în mod actual.

Părerea lui Zabarella e în orice clipă demnă de a fi luată în considerare cu mare atenție. Dar ar putea părea că în zelul său de a găsi o corespondență perfectă între *De anima* și *Metafizica*, el a încercat o interpretare oarecum nenaturală în ceea ce o privește pe prima. Rațiunea activă apare acolo în mod clar ca existînd în sufletul uman. Iar χωριστός, pe care el îl înțelege ca „separat", probabil înseamnă „separabil"; modalitatea de ființare a rațiunii active în timpul vieții unui individ pare să contrasteze cu starea sa atunci cînd există χωρισθείς, după moartea individului. Pe deasupra, e greu de presupus, asemenea lui Zabarella, că în caracterul ei de νοητόν mai curînd decît în cel de νοῶν ea este reprezentată ca făcînd posibilă cunoașterea individuală.

O reprezentare a lui Dumnezeu în *De anima* ca imanent în individ nu ar fi în mod necesar incompatibilă cu reprezentarea Sa din *Metafizica* drept transcendent. Dar o descriere a Sa ca fiind posesorul întregii noastre cunoașteri înainte ca noi s-o avem și dezvăluindu-ne-o nouă ar fi incompatibilă cu prezentarea din Cartea Λ ca fiind Cel care Se cunoaște doar pe Sine. Este posibil ca cele două cărți să reprezinte modalități divergente ale gîndirii aristotelice despre divinitate. D r nu e necesar să presupunem acest lucru. Nu există de fapt nici o menționare a lui Dumnezeu în acest fragment din *De anima* și, deși activitatea continuă a gîndirii ce apare aici este într-un fel asemănătoare cu cea atribuită lui Dumnezeu în *Metafizica*, Aristotel probabil nu le identifică pe cele două. E mult mai probabil ca el să fi crezut într-o ierarhie extinsă continuu de la fiintele inferioare, cele mai scufundate în materie, pînă la om, corpurile cerești, inteligențele și Dumnezeu, rațiunea activă din om fiind unul dintre membrii superiori ai acestei ierarhii, dar aflîndu-se într-o poziție inferioară față de alții, ca și față de Dumnezeu. Aceasta este interpretarea din *De anima* la care trimite doctrina pur deistă din *Metafizica*[113].

Note

1 „Esența" (în engl.) (*n. t.*).

2 „Atributele sufletului" (în engl.) după cum specifică în note și trad. rom. a tratatului. Folosim mai jos trad. rom. de N. I. Ștefănescu (*n. t.*).

3 *De An.* 402a7.

4 402a10–b8.

5 414a2–4, 415a3–6, 435a12.

6 Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, 230 ș. urm. Cf. *De An.* 429a2.

7 Spusele lui Hamlet „simț, sigur că ai, altfel nu ai putea să te miști" (iii.4.71), probabil trimit la Aristotel (G. G. Greenwood în *Class. Rev.*, xvii. 463 ș. urm.).

8 413a22–27, 414a29–415a12.

9 *Well-being*, termen folosit de Ross pentru traducerea conceptului grec de εὐδαιμονία (*n. t.*).

10 III.12, 13; *De sensu*, 436b10–437a17; *Met.* 980a21–b25.

11 403a3–5.
12 403a5–b19, 412b6–9, 413a4–9.
13 407b24.
14 *G. A.* 736b28.
15 430a22; Cf. indicațiilor din 413a4–7, b24–27.
16 De exemplu, 429b6, 430a3.
17 429a27, 432a2.
18 411a26 ș. urm.
19 432b5, 433a22–25, b28.
20 προαίρεσις, „alegere deliberată“, „decizie“, „opțiune“ (*n. t.*).
21 *E. N.* 1139b4.
22 Aristotel arată în altă parte (415b7–28) că sufletul nu e numai actualitate și cauză formală a corpului ci (conform principiului general al identității dintre cauzele formală, finală și eficientă) e și cauza lui finală și cea eficientă a tuturor schimbărilor pe care el le provoacă, fie ele de loc, de calitate sau de mărime.
23 II. 4.
24 Cf. cap. III, n. 160.
25 II.5.
26 417b6, 16.
27 246b2, 247b2.
28 În engl. *perfecting*; în trad. rom. a lui N. I. Barbu a *Fizicii* apar termenii „împlinire“, „terminare“ (*n. t.*).
29 246a18–20.
30 424a32–b18.
31 a5, 432a16; *An. Post.* 99b35 ș. urm.
32 425b22.
33 424a18.
34 424a2–10, 26–b1, 426a27–b8, 429a29–b3, 435a21.
35 De ce nu și moliciunea?
36 435b7–19.
37 425b25–426a27; *Cat.* 7b35–8a12; *Met.* 1010b31–1011a2. Cf. p.156 ș. urm.
38 II.6.
39 418a10.
40 *De sensu*, 442b5–7.
41 418a17, 425a15; *De sensu*, 437a9, 442b5; *De Mem.* 450a9, 451a17. Cf. *De An.* 433b7.
42 II.7–11; *De sensu*, 3–5.
43 422b19–23, 34–423a17, 423b1–26.
44 Chiar și la obiectele fosforescente „culoarea lor proprie“ nu poate fi văzută în întuneric, 419a2–6.
45 438a12–16, b5–16, 439a21-b14.
46 E de găsit la 425a27; *De Mem.* 450a10; *P. A.* 686a31; cf. *De Mem.* 455a15.
47 418a10–20, 425a13–b11, 428b22–30; *De sensu*, 442b4–10; *De Mem.* 450a9–12, 451a16, 452b7–13.
48 425a15.
49 418a21.
50 425a2–b4.
51 425a12–25; *De somno*, 455a12–17; cf. 429b26–29, 430a2–9 asupra cunoașterii de sine a rațiunii.
52 Cf. Platon, *Charmide*, 168d, e.

53 *E. N.* 1170a25–b10.
54 *Met.* 1074b34. În traducerea lui Șt. Bezdechi. În engleză, *knowing of knowing*, „cunoaștere a cunoașterii"(*n. t.*).
55 426b12–427a14.
56 În terminologie kantiană (*n. t.*).
57 *De sensu,* 447b17–448a19, 448b17–449a20.
58 *De somno*, 454b25–27, 455a20–b13.
59 455b28–458a25.
60 455b14–28.
61 427b27–429a9. În trad. rom. (N. I. Ștefănescu) a lucrării *De anima*, termenii sînt „reprezentare", „imaginație", „contemplare", primul fiind cel mai des folosit (*n. t.*).
62 428a24-b9; *De insomniis,* 458b28, 460b3–27.
63 428b18–30.
64 *De insomniis,* 495b7, 461a3–8, 25–b15; *P. A.* 659b17–19; *G. A.* 744a3. Pentru motivele lui Aristotel de a privi inima, și nu creierul ca organ de simț central, cf. *De somno,* 458a15; *De Iuv.* 467b28 ș. urm.; *De vita* 469a4–23; *De Resp.* 478b33 ș. urm.; *P. A.* 666a14 ș. urm.; *G. A.* 781a20 ș. urm. În această privință el a fost reacționar, iar greșeala sa a frînat cunoașterea timp de secole.
65 *De insomniis,* 459b5 ș. urm.
66 *De Mem.* I. Asupra teoriei aristotelice a memoriei și reamintirii, cf. Bergmann în *Arch. f. Gesch. d. Phil.* VIII. 342–352.
67 *De Mem.* 2. „Amintire" sau „reamintire" (*n. t.*).
68 Aristotel e într-o oarecare măsură anticipat de Platon în *Phaidon* 73d–74a.
69 *De insomniis* 1–3.
70 413a23, b11–13.
71 III.9.
72 Sau „năzuința" în trad. rom. (N. I. Ștefănescu) — (*n. t.*).
73 III.10.
74 În engl. *wish*, specie de dorință, și anume cea rațională (*n. t.*).
75 În engl. *appetite*. În trad. rom., „apetitivul"(*n. t.*).
76 Cf. analizei nutriției, 416b20–29.
77 *Phys.* 244a2 ; *M.A.* 698a14–b7.
78 *P. A.* 665a10–15.
79 433b29, 434a5–10.
80 Mai corect, în limbajul *Eticii* stăpînirea de sine și lipsa de stăpînire alternează.
81 434a12–15.
82 III.3–8.
83 III.4.
84 *Apprehension* (engl.), „cuprindere" sau „înțelegere" (*n. t.*).
85 III.6.
86 III.7, 8.
87 427b14–16, 431a16, 432a7–14; *De Mem.* 449b31.
88 431b2. În trad. rom.: „sufletul intelectiv « practic » gîndește deci formele prin imagini" (*n. t.*).
89 434a9, cf. *An. Post.* 100a4–16; *Met.* 980b28–981a12.
90 *De Mem.* 449b30–450a9.
91 *Republica* 510b–511d.
92 În terminologia aristotelică se utilizează expresiile „intelect activ și intelect pasiv".
D. Ross folosește pentru νοῦς *reason*, motiv pentru care am adoptat termenul

„rațiune", echivalent în acest subcapitol cu „intelect", independent de orice conotație kantiană (*n. t.*).

93 Aristotel vorbește de „rațiune pasivă" dar nu folosește expresia „rațiune activă".

94 III. 5.

95 Trad. rom. (N. I. Ștefănescu) — (*n. t.*).

96 ἐν τῇ ψυχῇ puțin probabil să aibă sensul de „în cazul sufletului". Și o unire temporară a celor două rațiuni într-o singură personalitate e implicată de χωριστείς I.22. La fel, afirmă Teofrast (ap. *Them.* 108, 23) μεικτὸν γάρ πως ὁ νοῦς ἔκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει.

97 În același mod descrie Teofrast νοῦς-ul activ ca ὁ κινῶν, ceea ce activează νοῦς-ul pasiv (ap. *Prisc.* 29,14, ap. *Them.* 108, 24).

98 Trad. rom. de Șt. Bezdechi. Și aici vom găsi traducerea termenului νοῦς prin „intelect", tradus de Ross prin *reason.* Vezi n. 92, p. 149 (*n. t.*).

99 Vezi n. 92, p. 149 (*n. t.*).

100 *Met.* 1049b24. Trad. Șt. Bezdechi (*n. t.*).

101 *Met.* 1072b14, 24; *E. N.* 1177b26–1178a8, 1178b18–32.

102 *Republica* 507b–509d.

103 418b12.

104 Trad. rom. *Separable,* „separabil" e tradus aici prin „separat" (*n. t.*).

105 Trad. rom. (*n. t.*).

106 408b24–30.

107 În trad. engl. *intuitive thought and contemplation* (*n. t.*).

108 În trad. engl. *reasoning* (*n. t.*).

109 Trad. rom.

110 *De reb. nat.*, „De mente agente", capitolele 12,13.

111 *De An.* 430a17.

112 *Met.* 1072a26–32.

113 Abordări bune ale variatelor interpretări pot fi găsite în ediția lui Hicks din *De anima,* lxiv–lxix; Adamson, *Development of Gr. Phil.* p. 249–254; Webb, *Studies in the Hist. of Nat. Theol.* p. 264–273; Kurfess, *Zur Gesch. d. Erklärung d. arist. Lehre vom sog.* νοῦς ποιητικός u. παθητικός.

Capitolul VI

METAFIZICA

Rațiunea care l-a inspirat pe Aristotel de-a lungul *Metafizicii* este dorința de a dobîndi acea formă de cunoaștere care e cea mai demnă de a purta numele de înțelepciune. Dorința de a cunoaște, subliniază el, este înnăscută omului. Ea se observă la cel mai de jos nivel în plăcerea pe care ne-o dă folosirea simțurilor. Prima treaptă deasupra acesteia în direcția desăvîrșirii cunoașterii este cea implicată în folosirea memoriei, care ne distinge de animalele inferioare. Următoarea treaptă — și una la care numai omul ajunge — este „experiența", din care prin unificarea mai multor amintiri asupra unui același gen de obiect (de exemplu asupra a ceea ce i-a ajutat pe Callias, pe Socrate și pe alții cînd au suferit de o anumită boală) obținem, fără a-i cunoaște rațiunile, o regulă a practicii. O treaptă mai sus este „arta", cunoașterea regulilor practice care se bazează pe principii generale. Deasupra tuturor stă „știința", cunoașterea pură a cauzelor; aceasta este cea mai înaltă cunoaștere pentru că nu este, ca arta, limitată în interesul său de către obținerea unei finalități de ordin practic, ci e cunoaștere de dragul cunoașterii. Acesta este ultimul și cel mai înalt produs al civilizației.[1]

„Înțelepciunea" nu trebuie să fie doar știință sau cunoaștere a cauzelor, ci cunoaștere a cauzelor prime și a celor mai universale. Căci aceasta satisface complet criteriul înțelepciunii pe care ar trebui să-l folosim în mod natural. Ea este cea mai cuprinzătoare cunoaștere; cunoașterea despre ceea ce este cel mai greu de cunoscut, din moment ce obiectele ei, fiind cele mai universale, sînt cele mai îndepartate de simțuri; cea mai exactă cunoaștere, din moment ce obiectele ei sînt cele mai abstracte, cele mai puțin complexe; cea mai instructivă; cea mai suficientă sieși sau independentă; și cea mai plină de autoritate, din moment ce va fi *inter alia* cunoaștere a cauzei finale a tuturor lucrurilor. Filozofia se naște din mirarea primară și se mișcă în direcția abolirii ei, în direcția înțelegerii lumii în totalitate, în așa fel încît să nu mai existe nici o mirare față de lucruri așa cum se prezintă ele.[2]

Aristotel a enumerat în *Fizica* ceea ce considera a fi primele cauze — materială, formală, eficientă și finală. El continuă prin a verifica exactitatea

analizei sale cercetînd dacă filozofii anteriori au descoperit vreo altă cauză în afara acestora. În cadrul acestei cercetări el se ocupă de evaluarea întregii filozofii timpurii, ce cuprinde restul Cărții A. Concluzia sa, după cum se poate anticipa, este că nici un gînditor anterior n-a descoperit vreo altă cauză în afara celor patru, deși toate patru au fost luate în considerare, chiar dacă doar într-un mod „nedeslușit" sau „bîlbîit".[3]

În Cartea B, Aristotel fixează principalele probleme cărora trebuie să le facă față presupusul filozof. Pentru Aristotel, metafizica rămîne pretutindeni mai completă decît orice domeniu al gîndirii, un prilej de „probleme" sau „dificultăți".[4] Există anumite puncte în care el se decide asupra doctrinei; pe ansamblu însă, nu avem de-a face cu un sistem dogmatic, ci cu o serie de încercări de a descoperi adevărul într-o zonă pe care o simte a fi plină de obscuritate. În Cărțile Γ, E–I, M, N se poate spune că problemele din Cartea B sînt destul de bine definite, iar referințele ocazionale la cele dezbătute anterior[5] accentuează legătura. Λ este un tratat independent, dar completează pe alocuri soluția lui Aristotel asupra unor probleme. Numai Δ și K se găsesc în afara schemei.[6]

Două mari întrebări îl preocupă pe Aristotel.[7]

(1) Este metafizica posibilă ca o știință supremă unică — o știință sinoptică și care să studieze natura nu a uneia sau alteia dintre realități ci a realului în sine și să deducă natura particulară a universului dintr-un principiu central? Răspunsul său, care se poate găsi în principal în Cărțile Γ și E cu ajutorul *Analiticii secunde*, este că o știință a metafizicii este posibilă. Tot ceea ce există are o anumită natură care îi aparține pur și simplu datorită faptului că ființează, iar aceasta poate fi cunoscut. Există anumite principii care sînt valabile pentru tot ce există, și acestea stau la baza oricărei demonstrații — legea contradicției și a terțului exclus. Însă metafizica nu poate să deducă particularul realității din acestea sau din oricare alte principii centrale. Există feluri distincte de realitate avînd fiecare natura sa proprie și avînd principii prime care nu sînt deduse, ci sînt înțelese în mod direct asemenea primelor principii universale. Și nici natura esențială a realității nu se manifestă în mod plenar și egal în tot ce există. Ființa nu este un atribut ce aparține în exact același sens oricărui lucru care există. Există un gen de ființă care *este* în sensul cel mai strict și deplin — și anume substanța; și toate celelalte lucruri *sînt* pur și simplu în virtutea unei relații definite cu substanța — ca niște calități ale substanței, relații între substanțe sau altele asemenea. Și ceea ce e adevărat referitor la ființă e adevărat și despre unitate; orice este este unu și orice este unu este, iar unitatea are înțelesuri diferite, deși legate între ele după cum este unitate a substanței, a calitații, a cantității etc.[8] „Ființă" și „unitate" sînt termeni ce stau deasupra distincției între categorii și sînt aplicabile oricărei categorii.[9] Acestora trebuie să le adăugăm „binele"; dar „binele" nu e tocmai pe aceeași poziție. El e aplicabil oricărei categorii[10], dar nu oricărui lucru care este; concepția lui Aristotel e mai degrabă aceea că „bine și rău" constituie

o opoziție ce poate fi găsită în cadrul oricărei categorii. Din astfel de sugestii scolasticii au dezvoltat doctrina despre „*transcendentia*" — *ens, unum, verum, bonum, res, aliquid*. Dar această listă, deși se bazează pe indicații din Aristotel, nu are autoritate aristotelică.

Există trei niveluri de ordonare a entității — cele ce au existență substanțială separată dar sînt subiecte ale schimbării, cele ce nu se schimbă dar există doar ca elemente recognoscibile ale realităților concrete și cele ce au deopotrivă existență separată și nu se schimbă. Acestea sînt studiate de trei științe distincte — fizica, matematica și teologia sau metafizica.[11] Fizica și matematica pot fi la rîndul lor subdivizate; matematica, spre exemplu, în principalele ramuri, aritmetica și geometria, și numeroase aplicații ale lor. Și în timp ce există principii comune întregii matematici (de exemplu, cantități egale scăzute din cantități egale dau cantități egale), există de asemenea principii proprii aritmeticii și altele proprii geometriei.

Două concepții cu privire la subiectul metafizicii pot apărea, subliniază Aristotel; ne putem întreba dacă filozofia primă este universală în privința scopului ei sau dacă se ocupă de un domeniu particular al realității. Dar cele două viziuni sînt reconciliabile; dacă există vreo substanță neschimbătoare, studiul ei va face obiectul filozofiei prime și va fi universală doar datorită faptului că este primă.[12] Studiind genul primar al ființei, metafizica studiază ființa ca atare. Adevărata natura a ființei se exprimă nu în ceea ce poate exista doar ca element într-o totalitate concretă, nici în ceea ce este corupt de potențialitate și schimbare, ci numai în ceea ce este deopotrivă substanțial și neschimbător.

Restrîngerea metafizicii la studiul unui domeniu al ființei (și al altor domenii doar în măsura în care ele își datorează acestuia ființa) reapare în Cartea Λ. Obiectul ei de studiu este în acel loc restrîns pentru început la substanță, ca fiind „prima parte" a universului. Apoi substanța este împărțită, nu ca în Cartea E în două moduri, substanță care se schimbă și care nu se schimbă, ci în trei — cea sensibilă eternă (corpurile cerești), cea sensibilă pieritoare și cea insensibilă.[13] Primele două se spune că formează obiectul fizicii[14], și conform capitolelor 2–5, care se ocupă de substanța sensibilă, trebuie privite ca fiind preliminarii la capitolele 6–10, care se ocupă de substanța insensibilă. Dar nu numai Λ. 2–5, ci și o mai mare parte a cărților Z–Θ se ocupă cu principiile substanței sensibile și ar trebui privite ca fiind doar preliminarii la preocupările de metafizică dacă nu ar fi forma, principiul cel mai discutat în aceste cărți, care constituie de asemenea ceea ce există separat și neschimbabil în Dumnezeu și în „inteligibilele" care mișcă sferele planetare. Nu se poate spune că în practică distincția între fizică și metafizică este bine păstrată de Aristotel și trebuie observat că ceea ce constituie conținutul *Fizicii* e ceea ce noi am numi metafizică.[15] Nu avem de-a face cu o cercetare inductivă a legii naturale, ci cu o analiză *a priori* a lucrurilor materiale și a evenimentelor ce le aparțin.

(2) A doua întrebare principală a lui Aristotel a fost deja atinsă prin anticipare. Este întrebarea dacă există atît substanțe nonsensibile cît și sensibile, și dacă este așa, ce sînt ele. Sînt ele universale, după cum susține Platon în teoria sa a ideilor, entități substanțiale autosubzistente? În particular, cele mai largi universale, ființa și unitatea, sînt substanțe? Și apoi, sînt obiectele matematicii substanțe? Ultimelor trei întrebări Aristotel le răspunde în mod categoric negativ. Polemica împotriva formelor platoniciene, adică împotriva substanțialității universalelor, este una dintre trăsăturile pregnante ale *Metafizicii,* asupra căreia Aristotel revine tot mereu. Ar fi plictisitor să urmărim această polemică în detaliile sale; argumentele sînt de valoare inegală. Ideea principală este următoarea: Lumea care ne este dată în experiență este o lume a lucrurilor individuale concrete acționînd și reacționînd unul asupra altuia. Prin contemplarea acestora noi devenim conștienți de caracterele comune ale mai multor individuale. Acestea sînt pentru Aristotel la fel de reale, la fel de obiective ca și individualele. Ele nu sînt în nici un fel produsul minții, nu mai mult decît Formele pentru Platon. Dar el ne avertizează să nu le atribuim un mod de existență care e propriu doar universalelor, adică existența cum e caracteristică individualelor. Nu trebuie să postulăm o lume separată a universalelor. Și nu trebuie să presupunem că putem explica lumea, care e una a schimbării, numai prin acțiunea universalelor. Forma omului este într-un anumit sens ceea ce acționează la nașterea fiecărui om individual, însă ea este forma omului așa cum apare întruchipată în tatăl său. Forma casei acționează în construirea oricărei case, dar ea este forma unei case așa cum este ea concepută de un constructor individual.

Ar putea fi îndoielnic dacă Platon „separa" astfel universalul de particularele sale. A distinge universalul de particularele sale înseamnă într-un anume sens a-l separa. Aceasta înseamnă a-l gîndi ca entitate *distinctă.* Este greu de spus dacă Platon îl gîndea, de asemenea, ca entitate ce *există în mod separat.* Mare parte din exprimarea sa conduce ea însăși la această concluzie, dar este posibil ca el să fi afirmat doar într-un mod accentuat și pitoresc doctrina conform căreia particularele implică întotdeauna un universal. Este însă greu de presupus că Aristotel ar fi putut interpreta atît de greșit un maestru cu care a fost probabil în legătură constantă atîția ani de zile, în așa fel încît să considere ca o diferență fundamentală ceea ce era în mod real doar o diferență de accentuare și expresie.

Mai departe, Aristotel îi atribuie lui Platon credința în existența obiectelor matematice ca ceva „intermediar" între Idei și particulare.[16] Concepția proprie a lui Aristotel referitoare la obiectele geometriei le atribuie o poziție intermediară, deși nu ca o clasă de entități separate așezată între alte două clase de entități separate. După această concepție, ele sînt obiecte sensibile considerate în abstracție față de calitățile lor sensibile. Consideră lucrurile sensibile pur și simplu ca avînd contururi de o anumită formă și vei avea

obiectele geometriei.[17] Dar o altă abstracție este posibilă. Poți să îndepărtezi nu numai „materia sensibilă" a lucrurilor sensibile, dar poți îndepărta și „materia inteligibilă", extensiunea[18], obiectelor geometrice, și ajungi atunci la esența liniei drepte, a cercului etc., adică la principiul pe care ele sînt construite. Dar, ar zice Aristotel, întreaga diferență între concepția sa proprie și cea platoniciană rezidă în faptul că el nu atribuie existență separată nici rezultatului intermediar nici celui final al abstracției, în timp ce platonicienii le-o atribuie ambelor. Aspectele controversei se întorc spre același punct ce apare cu privire la discuția despre forme, adică dacă platonicienii înțeleg prin „separarea" lor recunoașterea unei separări efective sau doar o diferență cognoscibilă între lucrurile „separate".

Deși Aristotel neagă că universalele sau obiectele matematice ar fi substanțe, el susține că există substanțe nonsensibile. Există în primul rînd Dumnezeu, mișcătorul nemișcat al universului[19], iar în al doilea rînd inteligențele care, mișcate de Dumnezeu, mișcă sferele planetare.[20] Iar în al treilea rînd el arată că intelectul uman (sau elementul „activ" din el) este capabil, la moartea individului, să existe separat de orice corp.[21]

Primele principii ale demonstrației

Afirmînd că metafizica va studia primele principii ale demonstrației, Aristotel stabilește[22] cele două principii de bază ce susțin întreaga demonstrație, „principiile prime comune" ale *Analiticii secunde* — legea contradicției și cea a terțului exclus. Prima este mai întîi exprimată sub forma că „același atribut nu poate să aparțină și să nu aparțină aceluiași lucru în același timp și în același mod". Aceasta, se va putea observa, este pe deplin obiectiv afirmată ca fiind o lege a ființei. Dar din ea decurge o lege psihologică; a gîndi că același atribut aparține și nu aparține aceluiași lucru în același timp, în același mod, ar însemna să te definești în mod contradictoriu în același timp și în același mod, iar aceasta este, prin urmare, imposibil.[23]

Aristotel nu face nici o încercare în mod direct de a demonstra legea. A cere o demonstrație pentru ea, afirmă el, înseamnă a trăda dorința cuiva de a învăța logică. A cere o demonstrație pentru *orice* înseamnă a cere un regres ce trebuie să fie infinit; iar o cerere ce prin însăși natura sa nu poate fi satisfăcută n-ar trebui făcută. Iar dacă *ceva* trebuie cunoscut fără demonstrație, ce poate fi mai potrivit spre a fi astfel cunoscut decît legea contradicției, o lege de care, după cum am văzut, este imposibil a ne îndoi în gîndire, deși o putem respinge prin vorbe? Ce putem face pentru a consolida legea este (1) să-i respingem pe cei ce o neagă, arătînd că prin faptul că o neagă ei îi acceptă adevărul, și (2) să arătăm insuficiența considerentelor ce duc la negarea ei.[24]

(1) Adversarul nostru trebuie să fie pregătit să afirme ceva; dacă refuză să o facă, nu ne putem aștepta să-l convingem în mai mare măsură decît am convinge o legumă. Nu trebuie să-i cerem să facă o afirmație; trebuie doar să-i cerem să rostească un singur cuvînt, de exemplu „om". Dacă spune acest cuvînt în mod evident el înțelege ceva prin el, un anume lucru. El implică deja faptul că „a fi om" este ceva definit și nu este deopotrivă „a nu fi om", și prin urmare faptul că ceea ce este om nu este deopotrivă, în același sens de „om", ceva ce nu este om. El admite astfel adevărul legii contradicției. Un scepticism consecvent trebuie să fie fără grai.[25] Pe lîngă aceasta, a nega legea contradicției înseamnă a anula toate distincțiile din univers. Dacă „a fi om" este deopotrivă „a nu fi om", omul nu este *a fortiori* (din moment ce există mai multă opoziție între „a fi om" și „a nu fi om" decît între „a fi om" și „a nu fi corabie") o corabie, și prin urmare (dacă legea nu e adevărată) *este* o corabie, și în mod analog este orice altceva.[26]

Respingerea legii trebuie să fie parțială sau totală. Dacă este parțială, se presupune că legea este valabilă în anumite cazuri. Dacă este totală, atunci sau (a) orice poate fi afirmat poate fi negat și orice poate fi negat poate fi afirmat, sau (b) orice poate fi afirmat poate fi negat, dar nu și orice poate fi negat poate fi afirmat. Dar ultima variantă implică faptul că ceva, în mod cert, nu este, iar opusul său, în mod cert, este; adică se admite valabilitatea legii în anumite cazuri. Iar dacă adversarul nostru acceptă prima variantă, el spune că nimic nu are o natură definită, adică nimic nu este. El va spune că toate enunțurile sînt adevărate și că toate (incluzînd propria sa negare a legii) sînt false. El nu va spune nimic definit, iar nouă nu ni se poate pretinde să discutăm cu el.[27]

Acțiunile oamenilor ne arată că ei nu gîndesc în acest fel. Dacă același lucru este om și nu este om, pe baza aceluiași principiu același lucru este bun pentru om și nu este bun pentru el, în același timp. Dar nimeni, dacă se gîndește că ar trebui să facă ceva, nu se hotărăște să nu-l facă pe motivul că, deopotrivă, nu ar trebui să-l facă.[28]

(2) Respingerea legii se menține sau încetează o dată cu *dictum*-ul protagorean că ori de cîte ori A pare a fi B, el este B. Aceia ce resping legea din motivul unei dificultăți reale pe care au experimentat-o gîndind asupra naturii lumii (alții decît aceia ce o resping mai mult de dragul argumentării) o fac în acest mod datorită observației lor că în natură contrariile pot apărea din același lucru. Ei susțin că din moment ce *ex nihilo nihil fit*[29], lucrul trebuie să fi avut atribute contrare. Acest argument trebuie respins (a) prin distincția dintre potențialitate și actualitate — același lucru poate în mod potențial dar nu în mod actual avea atribute opuse; și (b) prin evidențierea faptului că există un alt gen de substanță care nu este dependentă, sub nici o formă, de potențialitate sau schimbare.[30]

În mod similar, credința în adevărul aparențelor provine, pentru anumiți oameni, din observarea lucrurilor sensibile. Ei observă că același lucru

apare pentru unii oameni dulce, pentru alții amar, iar ei văd că adevărul nu poate fi determinat printr-o simplă însumare a părerilor. Ei observă că același lucru apare în mod sensibil diferit pentru același om în momente diferite și consideră că nici una dintre senzații nu poate fi mai adevărată decît cealaltă.[31]

Cauza erorii rezidă în identificarea lucrurilor sensibile, în care există un element sporit de variabilitate, cu întreaga realitate. Acești gînditori văd că toate lucrurile sensibile se schimbă mereu și deduc că nimic nu poate fi afirmat în mod adevărat despre ele; ei uită că ceea ce pierde o calitate mai păstrează încă ceva din ceea ce pierde și că ceea ce urmează să devină o parte a ceva trebuie deja să existe. Ei uită că lucrurile care se schimbă în cantitate trebuie să fie stabile în calitate. Ei uită că lumea sublunară a schimbării e doar o mică parte chiar din universul fizic. Ei uită că dincolo de universul fizic există lucruri care nu se schimbă.[32]

Trebuie să observăm faptul că deși senzația calităților „speciale" specifice fiecărui simț este infailibilă, „imaginația", care este implicată în toate celelalte operații ale simțului, nu este infailibilă. Trebuie să-i întrebăm pe acești gînditori dacă se îndoiesc în mod real dacă mărimile și culorile sînt în felul în care le apar, de la distanță sau din apropiere, omului bolnav sau celui sănătos, celui ce doarme sau celui ce e treaz, specialistului sau amatorului. Acțiunile lor arată că ei nu fac lucrul acesta. Mai mult, nici un simț nu dă informații opuse în același timp despre propriul său obiect. Și nici măcar nu livrează informații opuse la momente diferite despre calitatea sensibilă, ci doar despre obiectul ce o posedă. Același vin poate, dacă el se modifică sau se modifică corpul celui ce-l percepe, să apară o dată dulce iar altă dată nu, dar dulceața lui nu se schimbă; ceea ce trebuie să fie dulce trebuie să îndeplinească mereu aceleași condiții. Aparenta autocontradicție a senzației dispare dacă trasăm distincțiile necesare; același lucru nu apare diferit aceluiași simț, în același mod, sub aceleași condiții, în același moment. Noi putem admite că fără ființele ce au calitatea de a percepe nu există nici calități sensibile și nici senzații, dar obiectele ce stimulează percepția trebuie să fie independente de percepție. Dacă nimic nu există și doar gîndirea face ca un lucru să existe, *esse*-ul omului însuși s-ar afla în faptul de a fi gîndit ca om, și nu s-ar afla deci în gîndire; *esse*-ul lui ar fi *percipi*, și nu — după cum toată lumea știe că este — *percipere*.[33]

Se va vedea cum, pornind de la o discuție asupra legii contradicției, Aristotel a fost condus spre un atac împotriva senzaționalismului sau a idealismului subiectiv. Poziția lui este după cum urmează: Percepția senzorială propriu-zisă, independentă de orice amestec al asociației și interpretării, este infailibilă. Este conștiința unui lucru (un αἰσθητόν), care este diferită de conștiință, este un aspect ce însoțește simultan (πάθος)[34] un obiect (ὑποκείμενον). Fiecare astfel de *sensum* deține un caracter al distinctivității proprii, diferit de cel a opusului său. „Dulcele", de exemplu, e

folosit pentru un anumit *sensum* definit. Orice *sensum*, ori de cîte ori i se face experiența, trebuie să aibă acest caracter dacă urmează să fie desemnat ca „dulce“ și nu poate fi desemnat ca „amar“ dacă are acest caracter. Simțul nu se contrazice pe sine cu referire la *sensum*. Astfel, în ce privește *sensa*, nu există motiv să ne îndoim de legea contradicției.

Sensum-ul, deși diferit de senzație (αἴσθησις sau αἴσθημα), este dependent de cel ce percepe. Este de fapt o rezultantă a întîlnirii unui anumit obiect cu un anumit subiect care percepe. Dacă fie obiectul fie corpul celui ce percepe suferă anumite schimbări, un *sensum* diferit este produs. Astfel, chiar atunci cînd luăm în considerare obiectul fizic, nu există motiv spre a pune la îndoială legea contradicției; fapul că numesc acum dulce un obiect pe care anterior îl numeam amar arată doar că fie obiectul fie ceva în corpul meu s-a modificat.[35] Iar faptul că atît senzația cît și *sensum*-ul sînt relative la un subiect care percepe și nu ar putea exista fără acesta dovedește fără tăgadă că nu există nimic care să nu fie relativ la un astfel de subiect — că „omul este măsura tuturor lucrurilor“. Căci percepția nu apare prin propria noastră voință. Ea este stimulată de un lucru sau de altul și trebuie să fie ceva diferit de ceea ce stimulează. Iar dacă se spune că „ceea ce stimulează“ și „ceea ce este stimulat“ sau „ceea ce este perceput“ și „cel ce percepe“ sînt termeni relativi unul pentru altul, aceasta nu arată că ceea ce stimulează și este perceput nu are o natură a sa proprie, independentă de aspectul său stimulativ și de cel de a fi perceput.[36]

Mai există un element suplimentar în viziunea lui Aristotel. Există anumite condiții care favorizează percepția obiectelor așa cum sînt ele în mod real, și anume proximitatea obiectului, o stare sănătoasă a trupului și starea de veghe.[37] Dacă accentuăm acest lucru, el pare să implice că nu există numai un *sensum* de roșu sau dulce, de exemplu, ci și calități corespunzătoare ce aparțin obiectelor fizice și că în condiții favorabile percepției noi sesizăm un *sensum* cînd obiectul deține calitatea corespunzătoare, în timp ce în condiții nefavorabile noi percepem, să zicem, *sensum*-ul amar cînd obiectul are calitatea de dulce.[38] Dar ne putem îndoi dacă Aristotel a susținut o teorie atît de complicată ca aceasta și dacă și-a dezvoltat pînă la capăt implicațiile a ceea ce susține. Cu referire la cald și rece, nu există îndoială că teoria sa implică faptul că în afara sensibilului cald și rece trebuie să existe un cald și un rece ce sînt în întregime obiective; căci constituția tuturor corpurilor complexe, incluzînd organele de simț, e proiectată în vederea operației care privește caldul și recele. Și în fond, el distinge între căldura fizică și cea sensibilă.[39] Dar el nu ar fi trasat o distincție similară în cazul culorii sau al mirosului, de exemplu.

Argumentul rezumat aici conține în principiu aproape tot ce poate fi spus în favoarea respingerii atît a scepticismului cît și a senzualismului. Argumentul ce susține legea contradicției nu e în toate aspectele sale imun la acuza circularității, dar în mare Aristotel se limitează la aplicarea metodei

adecvate, aceea de a arăta că însăși negarea legii contradicției implică afirmarea ei. Argumentul privind terțul exclus[40] urmează linii similare.

Altă determinare a subiectului metafizicii

Cartea E, arătînd că studiul ființei separate, netransformabile este studiul ființei ca ființă, elimină anumite sensuri ale „ființei" ca irelevante pentru metafizică, și anume (1) ființa ca accident sau incident[41] și (2) ființa ca adevăr.[42] (1) Ființa ca accident nu este studiată de metafizică, deoarece ea nu poate fi studiată deloc. O casă, de exemplu, are un număr nedefinit de atribute accidentale. Știința nu se poate angaja în studiul acestor serii de atribute; știința construcției, de exemplu, se concentrează asupra construcției unei case, care trebuie să fie ceea ce este o casă în mod esențial, „un adăpost pentru viețuitoare și lucruri"[43], și face abstracție de atributele ei incidentale. In mod similar, geometria nu studiază oricare și fiecare atribut al triunghiului, ci doar acelea care îi aparțin lui *qua* triunghi. Iar metafizica nu va studia acele legături ale subiectului cu atributul în care atributul nu decurge din natura subiectului ci e doar incidental lui. Ea nu va studia toate acestea, deoarece ele nu sînt deloc obiecte ale cunoașterii. Două posibilități par a fi preconizate de Aristotel. (a) Accidentalul, excepția de la lege, poate avea o lege a sa proprie. Dacă A e în mod obișnuit B, ar putea exista o lege conform căreia în anumite condiții A este întotdeauna sau în mod obișnuit non-B.[44] Dacă această lege este descoperită, accidentul aparent e dezvăluit ca nefiind un accident, astfel că tot nu există o cunoaștere a accidentalului. Dar (b) în acțiunea umană, și probabil și în alte cazuri, Aristotel recunoaște o contingență reală, care nu poate deveni niciodată un obiect al cunoașterii.[45] Dacă un om se comportă într-un anumit mod, e destinat să aibă o moarte violentă; dar nu există nimic din care să decurgă cu necesitate că el se va comporta în acel mod, și pînă ce el nu va face astfel, nu este determinat dacă el va muri în mod violent.[46]

(2) Celălalt sens al ființei care nu este studiat de metafizică este cel al „ființei ca adevăr". Acest lucru este eliminat, deoarece nu aparține obiectelor ci stărilor mentale; el este studiat, trebuie să presupunem, nu de metafizică ci de logică.[47] Aristotel acceptă, într-adevăr, noțiunea de „lucruri false", și probabil și pe aceea de „lucruri adevărate". Dar fie (a) un „lucru fals" înseamnă un lucru nonexistent, iar un lucru adevărat unul existent, situație în care „fals" și „adevărat" nu sînt folosite în sensul lor propriu și nu avem de-a face cu „ființa ca adevăr" ci cu ființa ca existență; fie (b) un lucru fals este unul ce produce aparența a ceva care nu există acolo, așa cum realizează un decor sau un vis.[48] Acestea sînt probabil obiecte de studiu nu pentru metafizică ci pentru psihologie.

Rămîn două sensuri principale ale ființei — ființa pentru care categoriile sînt o clasificare și ființa actuală și cea potențială. Dintre acestea, prima este studiată în ZH, ultima în Θ.

Substanța

Aristotel nu ne oferă în *Metafizica* nici un fel de tratare a categoriilor ca întreg. Categoriile altele decît substanța sînt „simple deviatii și auxiliare ale ființei".[49] Substanța este anterioară lor în trei moduri[50]: (1) „deoarece ea poate exista separat în timp ce ele nu pot." Asta nu înseamnă că poate exista fără ele în timp ce ele nu pot exista în afara ei. O substanță lipsită de calități e la fel de imposibilă ca o calitate ce nu presupune nici o substanță. Substanța este întregul lucru, incluzînd calitățile, relațiile etc., care formează esența sa, iar aceasta poate exista separat. Ea implică deci calitățile, dar acestea nu sînt ceva exterior ei de care ea are nevoie ca de un adaos. O calitate este, pe de altă parte, o abstracție ce poate exista doar într-o substanță. În mod evident, dacă acesta este sensul pe care-l dă el, Aristotel gîndește substanța ca fiind *lucrul individual*. Substanțele secunde (adică genurile și speciile), fiind universale, nu pot, conform doctrinei lui proprii, să existe separat, ci trebuie să li se adauge calitățile speciale ale membrilor lor individuali.

(2) Substanța e anterioară prin definiție. Cînd definim un membru al oricărei alte categorii trebuie să includem și definiția substanței ce stă ca substrat. Aristotel arată că definind o substanță nu trebuie să includem definiția a nimic altceva din nici o altă categorie; dar aceasta nu e adevărat din moment ce orice *differentia* ce aparține unei substanțe este o calitate.

(3) Substanța e anterioară cunoașterii. Cunoaștem un lucru mai bine cînd știm ce este el, decît atunci cînd știm ce calitate, cantitate sau loc are. Într-adevăr, dacă dorim să cunoaștem un lucru ce aparține unei alte categorii decît substanța, nu trebuie să ne întrebăm ce calități are etc., ci ce este el, care este cvasiesența sa, aceea care îl face să fie ceea ce este. În *acest* argument substanța e în mod evident gîndită nu ca fiind lucrul concret, ci ca fiind *natura esențială*. Iar acest sens dublu domină întregul demers al lui Aristotel despre substanță.

Existența substanței și distincția dintre ea și celelalte categorii au pentru Aristotel o evidență clară. Sensul prim al substanței este „ceea ce nu este asertat despre un subiect dar despre care se asertează orice altceva". Există termeni ce pot figura atît ca subiecte cît și ca predicate; de exemplu, putem spune „albul este o culoare" și putem de asemenea spune „bușteanul e alb". Există alți termeni, care, conform lui Aristotel, pot figura doar ca subiecte. „(Lucrul) alb este un buștean" nu este o predicație propriu-zisă ci una accidentală.[51] Această teorie logică pare a fi una greșită.[52] Dar chiar

dacă teoria logică nu e adevărată, distincția metafizică dintre substanță și nonsubstanțial este corectă. Reflecția asupra unui enunț ca „Socrate este palid" arată că nu calitatea de a fi palid, nici vreo altă calitate combinată cu ea în Socrate, nici însumarea acestor calități cu cea de a fi palid, nu e cea despre care se afirmă că e palidă, ci ceva care *are* toate aceste calități, lucrul individual care este *substratum*-ul lor și în care ele sînt unificate. Aceasta este, fără îndoială, perspectiva „omului simplu". Mai este încă dezbătut de către filozofi dacă substanța implică în afară de o sumă de calitați un „ceva necunoscut" care să fie *substratum*-ul lor. Aristotel adoptă perspectiva omului simplu. O substanță este pentru el (dacă-L lăsăm la o parte pe Dumnezeu și alte inteligențe) o unitate ce implică nu numai calități ci și un element irațional sau necunoscut, pe care el îl numește materie sau *substratum*. Iar în particular faptul schimbării îl conduce la distincția dintre calitate și substanță. O calitate nu se poate schimba. Ea este ceea ce este și nu poate deveni nimic altceva; poate fi succedată de o altă calitate. Dacă există un astfel de lucru ca schimbarea, fiind diferită de simpla succesiune, atunci trebuie să existe substanță ca ceva diferit de calitați. Dar Aristotel nu este mulțumit să lase lucrurile așa, să insiste asupra diferenței dintre lucrurile individuale, pe de o parte, și calități și relații, pe de alta (deși acesta este unul dintre punctele principale ale gîndirii sale, în special în opoziție față de platonism); el cercetează ce anume din substanțele individuale le face să fie substanțe — dacă e materia sau forma (sau esența). Această opoziție, precum și cea dintre potențialitate și actualitate formează caracteristicile principale ale metafizicii lui Aristotel. Cele două antiteze sînt strîns legate, dar, vorbind pe larg, într-una lumea e privită static, așa cum este ea la un anumit moment al istoriei sale, iar în cealaltă dinamic, ca fiind într-un proces de schimbare.

Materie și formă

Lumea i se prezintă lui Aristotel ca o ierarhie ai cărei membri superiori sînt substanțele imateriale, în care toate celelalte lucruri ce există în realitate sînt complexe, în care forma e încorporată în mai multe sau mai puține straturi de materie și în care materia este modelată în forme din ce în ce mai complexe. Fiecare dintre aceste moduri de a privi problema cere o anumită atenție. (1) Dacă începem cu un obiect terestru concret, să spunem un corp viu, găsim că este capabil de schimbare sub patru aspecte. Se poate mișca în spațiu; se poate schimba sub aspectul calității; poate deveni mai mare sau mai mic; poate fi distrus (și a fost generat). Materia (ὕλη) fiind pentru Aristotel ceea ce e presupus de schimbare, un lucru care se poate schimba sub toate cele patru aspecte e privit ca fiind învelit în patru straturi de materie — „materia locală" sau materia pentru locomoție, materia pentru alterare, pentru schimbarea mărimii, pentru apariție și dispariție. Acestea au

o ordine logică definită; a doua o presupune pe prima[53], a treia pe a doua.[54] A patra și a treia se implică reciproc.[55] Ultimele trei le găsim *de fapt* mereu împreună; ele aparțin tuturor corpurilor sublunare. „Materia locală“ însă nu este doar logic independentă de celelalte trei, ci poate exista separat de ele, și există astfel în sferele cerești, care, prin urmare, sînt „mai divine“ decît lucrurile terestre.[56] Orice lucru individual din lume cu excepția spiritelor este o unitate a formei cel puțin cu „materia locală“. Dar un gen de materie încă mai rarefiată poate fi distins de către gîndire, deși nu există niciodată în afara „materiei sensibile“, adică, cel puțin în afara materiei locale. Aceasta este „materia inteligibilă“[57] — cu alte cuvinte, extensia spațială. Recunoașterea acesteia apare tîrziu în gîndirea lui Aristotel și este limitată la *Metafizică*, atîta cît menționarea explicită ne-o prezintă. Plecînd de la orice lucru sensibil, se poate concepe întreaga sa materie sensibilă. În cazul lucrurilor terestre, se poate abstrage pornind de la calitățile lor fundamentale pe care le posedă — cald sau rece, uscat sau umed — și din toate calitățile consecutive; în cazul lucrurilor cerești se poate abstrage pornind de la capacitatea lor de rotație; ambele, deopotrivă, vor continua să aibă formă și mărime. Se va fi trecut prin abstracție de la corpurile actuale spre obiectele matematice. Se pot gîndi în primă fază aceste corpuri pur și simplu ca obiecte tridimensionale și nimic mai mult. Se pot considera apoi secțiunile plane ale acestor corpuri solide separate de a treia lor dimensiune, de care sînt de fapt inseparabile. În mod analog, se pot lua în considerare separat secțiunile liniare ale acestor planuri, deși nici acestea nu au o existență separată.[58] Deși acum s-a abstras tot ceea ce s-ar numi în limbajul comun materie, nu s-a ajuns încă la forma pură. Căci o linie dreaptă sau un plan sau un corp solid particular se deosebesc de forma liniei drepte sau a planului sau a solidului (pe care anumiți platonicieni au identificat-o, în mod naiv, cu numerele 2, respectiv 3 și 4[59], și pe care matematica modernă o reprezintă cu acuratețe mai mare prin ecuații) prin faptul de a fi încorporate în extensie. Dacă se abstrage din extensie sau din „materia inteligibilă“, atunci nu va mai rămîne nimic, decît forma pură.

Platon a tratat spațiul ca fiind elementul material sau *substratum*-ul tuturor lucrurilor sensibile, materialul din care ele sînt modelate prin pătrunderea formelor, care sînt asemănătoare existențelor eterne, Formele.[60] Pentru Aristotel, extensia, deși inclusă în lucrurile sensibile, nu este materialul din care ele sînt făcute. Acesta este ceva ce răspunde mai mult noțiunii noastre obișnuite de materie, ceva ce posedă atît mișcare cît și extensie. Iar materia sublunară are în plus și capacitatea celorlalte trei moduri de schimbare.

(2) Vom începe din nou de la celălalt capăt, cu „materia primă“ — o expresie, se poate observa, care e foarte rară la Aristotel, deși continuatorii lui au privit-o, cu îndreptățire, ca pe una dintre cele mai importante implicații ale sistemului său. Materia primă nu există nicăieri separat. Ea e doar un element în natura lucrurilor individuale, concrete în formă și materie.

Ea există doar unită cu unul dintre primele contrarii, caldul și recele, și cu unul dintre celelalte prime contrarii, uscăciunea și umiditatea. Oricît de puțin complexe ar fi corpurile terestre, ele sînt fie pămînt, fie apă, aer sau foc. Aceste patru „corpuri simple“, la rîndul lor, sînt materialul din care sînt alcătuite corpurile „total amestecate“ sau homeomerice. Mineralele sînt, în general, corpuri homeomerice și în același fel sînt și părțile cele mai simple, mai puțin organizate ale plantelor și animalelor, adică țesuturile. Acestea furnizează materialul pentru alte părți ale plantelor și animalelor, ce sînt organizate în vederea unor funcții superioare — să slujească, de exemplu, senzației sau locomoției. Acestea sînt părțile sau organele anomeomerice.[61] După cum țesuturile sînt material pentru organe, organele sînt la rîndul lor material pentru întregul corp viu, care este o unitate și mai complexă, o unitate mai complet formată decît organele, după cum și acestea sînt mai complet formate decît țesuturile, iar țesuturile decît „corpurile simple“.[62] În cele din urmă, la om, cel mai organizat și format dintre animale, există o formă supraadăugată, care nu este principiul structurii corpului sau a vreunei părți din el, nu folosește nici un organ corporal și poate supraviețui trupului. Acesta este intelectul sau, mai precis, intelectul activ — acea entitate misterioasă care susține gîndirea intelectului pasiv. O treaptă mai sus se găsesc inteligențele ce mișcă sferele planetare — substanțe pure ce nu sînt deloc unite cu corpurile, dar acționează *ab extra* asupra sferelor lor corespunzătoare. Și deasupra tuturor este substanța pură care este Dumnezeu.

Orice substanță în univers este individuală; universalul este întotdeauna pentru Aristotel ceva care, deși este complet real și obiectiv, nu are existență *separată*. Substanțele pure, la fel ca și substanțele concrete din materie și formă, sînt individuale. Dar aici apar dificultăți. (1) În substanțele concrete Aristotel găsește „principiul individuației“ în materie. De regulă, el reprezintă, în cele din urmă, forma fiecărei *infima species* ca fiind identică în fiecare membru al speciei, astfel încît ea nu poate marca distincția dintre două individuale, iar materia, se zice, este cea care poate face acest lucru.[63] Pe ce anume se bazează, atunci, individualitatea substanțelor pure? Poate consta doar într-o diferență de *formă,* iar scolasticii au tras concluzia logică atunci cînd au considerat inteligențele și pe Dumnezeu ca fiind singurii membri ai *infimae species* separate. Dar acest lucru cu greu rezolvă dificultatea. Cu toate că o specie poate avea doar un singur membru, natura speciei este capabilă de-a avea mai mulți decît unu. Cum se poate, atunci, distinge fiecare dintre inteligențe de membrii care pot fi gîndiți, deși nu există, ale aceleași specii? Nici prin formă, nici prin materie; atunci în ce alt mod se poate?

(2) Lăsînd deoparte această dificultate, există ceva nesatisfăcător în faptul de a așeza principiul individualității unei substanțe concrete în materia sa, în ceea ce este „în sine de necunoscut“.[64] Aceasta conduce la

concluzia paradoxală că cele mai reale lucruri din lume (lăsînd la o parte substanțele pure) nu pot fi în întregime cunoscute.

Aceste dificultăți trebuie luate în considerare pe mai departe. (1) Tendința lui Aristotel de a situa în materie principiul individualității se datorează predominanței în mintea sa a ideii de *infima species,* adică a ideii că există combinații fixe de trăsături ce formează nucleul naturii oricărui individ în care ele sînt prezente și că doar acestea singure constituie ceea ce natura caută să protejeze și să perpetueze. Toate celelalte diferențe de importanță și persistență mai mică decît acestea sînt presupuse nedemne de a fi numite formă și sînt considerate ca fiind rezultatul unirii formei identice cu materie diferită. Dar sursa pluralității membrilor unei specii nu este simpla materie ci materia impregnată cu calități — este faptul că există mai multă materie specifică necesară decît este nevoie pentru o singură realizare a formei specifice.[65] Astfel, forma de om se unește cu un anume fel de carne și os. Ba mai mult, dacă două porțiuni de carne și os, cu care se unește forma, sînt calitativ identice, ele nu au un potențial mai mare de a produce doi oameni distincți decît dacă ar fi fost porțiuni de materie primă. Ele trebuie să difere prin caracter, adică prin formă. Socrate și Callias, chiar dacă ar concorda prin forma lor specifică, trebuie să difere prin forma materiei lor. Urmînd această linie de gîndire, am ajunge la ideea unei esențe a individului, care include în afara formei specifice asemenea caracteristici permanente ulterioare ce apar din materia din care sînt făcuți indivizi diferiți. Și luînd în considerare corelația dintre formă și scop în sistemul aristotelic, am putea susține că scopul fiecărui individ nu este doar acela de a atinge perfecțiunea caracteristică speciei, ci de a o realiza în modul particular pentru care forma sa individuală îl face potrivit. Există însă slabe dovezi că Aristotel ar fi gîndit în acest mod problema.[66]

(2) În diferite pasaje Aristotel indică o soluție la întrebarea cum pot fi cunoscute individualele. (a) Deși nu pot fi definite, se spune că individualele pot fi cunoscute cu ajutorul gîndirii intuitive sau al percepției — individualele inteligibile ca „acest cerc“, prin intermediul primeia, individuale sensibile, prin cea din urmă.[67] Separat de procedeul discursiv și abstractiv al științei există modalități de înțelegere mult mai concrete și directe prin care întreaga natură a individului este surprinsă într-un singur act. Aristotel are în vedere aici un fapt important, faptul că cunoașterea noastră asupra individualelor, de exemplu a persoanelor, nu se susține în forma unei mulțimi de propoziții universale și nu ar putea fi complet prinsă într-o asemenea formă. Dar el nu dezvoltă nicăieri o astfel de teorie a gîndirii intuitive în care această funcție să fie corelată cu alte funcții pe care el i le atribuie — cunoașterea principiilor prime ale științei, precum și cunoașterea esențelor și a substanțelor necompuse.[68]

(b) În altă parte[69], el prezintă o soluție diferită. Doar cunoașterea care există ca potențialitate, adică în modul în care ea există în mintea unui om

de știință atunci cînd el nu gîndește asupra obiectului științei sale, este cea despre universal; cunoașterea actuală este despre individual. Sau, din nou, după cum privirea este în mod direct „despre această culoare“ și doar accidental despre culoare în genere, deoarece această culoare este o culoare, la fel cunoașterea gramaticală este în mod direct „despre acest caz al lui alfa“ și doar în mod accidental „despre alfa“. Această discordanță conține, de asemenea, un adevăr. Considerînd propriul exemplu aristotelic, actualitatea cunoașterii gramaticale nu poate fi limitată la înțelegerea unei mulțimi de legi universale. Un învățat care interpretează un pasaj anume gîndește în modul cel mai deplin gramatical. Iar ceea ce e adevărat pentru această știință e adevărat pentru toate. Am putea merge mai departe și spune că gîndirea științifică actuală nu are deloc de-a face cu universale separate de particularele lor, ci cu universale ca universale ale particularelor lor.

Nu există înțelegere a unei legi generale care să nu fie însoțită de o anumită conștiință perceptuală sau imaginativă a lucrurilor particulare ce se subsumează ei. Cînd particularele au fost total pierdute din vedere, legea nu mai este un obiect al cunoașterii genuine, ci o *memoria technica* convenabilă, care poate fi revitalizată sau, după spusa lui Aristotel, actualizată doar printr-un contact proaspăt cu lucrurile particulare.

Dar aceasta nu rezolvă în întregime dificultatea. Căci, deși elaborarea științifică este în felul acesta legată de lucrurile particulare, ea nu are de-a face cu ele în întreaga lor particularitate. Omul de știință le tratează ca pe niște ipostaze ale unui universal și e doar într-o vagă măsură conștient de naturile lor individuale diferite. Pentru cunoașterea lor adecvată, percepția sau gîndirea intuitivă apare la fel de necesară ca știința.

Lunga dezbatere a Cărții Z asupra problemei care este elementul substanțial în lucruri se încheie[70] cu declarația că este forma sau esența. Modalitatea de abordare este după cum urmează. S-a convenit că substanța este o sursă creatoare și o cauză, că este ceea ce face ca lucrurile să fie. Ea este răspunsul la întrebarea „de ce?“, de exemplu „de ce tună?“ sau „de ce constituie aceste cărămizi și pietre o casă?“ În toate cazurile de acest fel noi căutăm o cauză, care este — pentru a vorbi în termeni abstracți — esența, dar în anumite cazuri, ca acela al casei (sau în general ale unor *artefacta*), este scopul la care trebuie să ajungem, iar în alte cazuri (ca în acela al tunetului) cauza motrice. Întrebarea noastră este întotdeauna, „Ce face ca materia să fie un lucru particular?“ Răspunsul este „prezența esenței lucrului particular“, care nu este un alt element în lucru alături de celelalte elemente materiale, nici altceva ce ar fi compus din aceste elemente. Aceasta este ceea ce transformă anumite elemente în carne și anumite alte elemente într-o silabă.

Ideea pe care Aristotel o accentuează cu precădere aici este aceea că esența nu trebuie gîndită nici ca un component ce există pe lîngă componentele materiale, nici ca fiind ea alcătuită din componente materiale. Dacă

o privim în primul fel vom avea nevoie de un principiu ulterior de structură pentru a explica cum se poate uni cu componentele materiale; dacă o facem în ultimul mod, vom vrea să știm cum sînt unite aceste componente pentru a forma esența, adică va trebui să întrebăm despre esență ceea ce la început am întrebat despre lucrul concret — ce face ca el să fie ceea ce este. Trebuie să ne debarasăm de orice înțelegere materialistă a esenței și s-o tratăm ca pe un principiu de structură a lucrului concret. S-ar putea crede că Platon a accentuat suficient în doctrina Formelor această poziție în detrimentul viziunii materialiste a presocraticilor. Dar este corect ca Aristotel, prin faptul că respinge doctrina platoniciană a formei transcendente, să pună accentul în mod egal pe natura imaterială a formei imanente în care el însuși credea.

Este demn de remarcat că prin numirea esenței ca soluție la întrebarea: „Care este cauza ființei unui lucru și prin urmare substanța lui?", Aristotel indică faptul că acesta este doar un răspuns abstract. Dacă întrebăm ce face ca această carne și aceste oase să fie un om, aceste cărămizi și aceste pietre să fie o casă, acești nori niște nori de furtună, nu există dubii în a răspunde: „prezența esenței unui om, a unei case, a unui tunet." Dar răspunsul nu ne duce mai departe. Aristotel arată calea spre o explicație mai reală, afirmînd că ceea ce numim în mod abstract ca fiind esența este, privită în mod concret, uneori o cauză finală, alteori o cauză eficientă. În mod normal este o cauză finală. Rațiunea pentru care această carne și aceste oase constituie un om este aceea că ele sînt informate de forma omului, sufletul uman; dar un răspuns mai profund este acela: „deoarece ele sînt în așa fel organizate, încît să se subordoneze scopurilor pentru care un om există, activitatea morală și intelectuală." În cadrul biologiei sale, Aristotel tinde constant să explice structura prin funcție. Și în mod asemănător cu *artefacta*. Ce face ca aceste cărămizi și aceste pietre să fie o casă? Faptul că sînt în așa fel aranjate încît să servească drept adăpost pentru ființe vii și bunuri.[71] În mod normal, atunci, cauza formală este și una finală.[72] Dar în procesul producerii substanțelor naturale și a *artefacta* rezultă anumiți produși auxiliari pentru care nu avem nici o cauză finală[73] și care trebuie să primească o explicație în mod mecanic, prin referință la o cauză motrice. Tunetul poate fi, fără îndoială, menit să terorizeze locuitorii din Tartar, după cum susțin pitagoreicii, dar este mai sigur a-l explica ca datorîndu-se stingerii focului în nori sau printr-o altă explicație de ordin mecanic.[74] Și chiar ceea ce e datorat unei cauze finale e datorat, de asemenea, unei cauze mecanice. Lumina emisă prin lanternă ne ajută să nu ne împiedicăm, dar ea se datorează faptului că ceea ce are particule mici trebuie să treacă prin ceea ce are pori mari — sau altei rațiuni fizice.[75] Iar această acțiune dublă, a cauzei finale și a necesității, o găsim, în mod normal, în toate substanțele naturale cît și în *artefacta*.[76] Astfel, Cartea Z, identificînd substanța, ceea ce face un lucru să fie ceea ce este, cu esența,

vizează o explicație mai puțin abstractă și mai satisfăcătoare, prin cauze finale sau mecanice sau prin ambele.

Analiza devenirii

Este natural să ne îndreptăm în continuare atenția spre analiza lui Aristotel asupra devenirii.[77] Obiectivul său principal este de a arăta că în fiecare dintre cele trei moduri de producție — natural, artistic și întîmplător — sînt implicate condiții similare. (1) Prin natură Aristotel înțelege, în acest context, puterea, inerentă tuturor lucrurilor vii, de a iniția schimbarea și în particular de a-și reproduce specia. În modul natural ca și în orice alt mod de generare „tot ce devine ia naștere prin ceva, din ceva și devine ceva“[78]. Adică, ceea ce este implicat în generarea naturală este: (a) un individ, adică părintele-tată, ce are deja forma specifică pe care trebuie să o aibă urmașul[79]; (b) o materie capabilă de a fi vehiculul formei specifice, adică materia ce e constituită din părintele-mamă[80]; (c) un nou individ avînd aceeași formă specifică. (2) În producția artistică preexistența formei este mai puțin evidentă. Construcția unei case nu pre-supune existența actuală a unei case, așa cum generarea presupune un tată actual prezent. Totuși, într-un anume sens, avem de-a face cu o casă pre-existentă, adică forma casei în modul în care este ea concepută de către constructor.[81] (3) Producția datorată întîmplării este de două feluri — una care imită natura și una care imită arta. O persoană necalificată poate prescrie accidental același tratament pe care l-ar prescrie un medic pe considerente științifice[82]; iar reproducerea, care pentru formele superioare de viață necesită unirea sexuată, are loc la niveluri inferioare (așa consideră Aristotel) în mod spontan.[83] Și în ambele cazuri el se străduiește să arate că, la fel ca în producția naturală și artistică, trebuie să existe dinainte o parte a produsului final.[84]

Prin generare, forma nu este mai puțin generată decît materia. Dacă ar fi în sine produsă, ar fi produsă din ceva diferit, adică prin impunerea altei forme asupra altei materii, și dacă, la rîndul ei, acea formă ar fi produsă, ar fi prin impunerea a încă unei alte forme asupra altei materii și așa mai departe *ad infinitum*.[85] Cea mai simplă interpretare a acestui pasaj ar fi aceea că el ne dezvăluie eternitatea formei. Totuși uneori Aristotel ne vorbește despre formă ca luînd ființă și trecînd în neființă în mod instantaneu.[86] Se pare că trebuie să distingem, între generarea propriu-zisă (nașterea unei noi substanțe) și formele minore de schimbare (schimbarea calității sau a mărimii, care includ orice producție de *artefacta*). În primul caz, forma trebuie să pre-existe în mod actual, în părintele-tată; în ultimul caz, ea trebuie să existe doar în mod potențial.[87] În acest caz ea nu este

eternă; dar ea nu ia naștere nici printr-un proces. Ea survine instantaneu într-un proces. Într-un anumit moment ea nu este, iar în alt moment ea este, dar nu va ajunge niciodată să ia ființă. Un lucru alb poate deveni negru, dar albul nu devine niciodată negru. Lucrul alb devine negru puțin cîte puțin, dar în fiecare parte negrul survine instantaneu asupra albului.[88] Contactele, asemenea formelor, „sînt și nu sînt, fără a deveni sau a se distruge“[89]; iar forma casei individuale ia ființă în mod instantaneu o dată cu ultimul contact al țiglei pe țiglă, forma veselei de bronz, individuală, o dată cu ultimul contact al ciocanului cu bronzul. În mod asemănător, forma individuală a animalului individual ia ființă în mod instantaneu în ultimul moment al transformării vitalizante a elementului feminin de către cel masculin. Ceea ce devine devine puțin cîte puțin, dar forma nu are părți; ea este structura întregului.[90]

Chiar și acolo unde forma specifică pre-există în mod actual (adică în generare naturală), ea nu există separată de cazurile individuale. Forma este eternă doar în virtutea succesiunii continue a compunerilor sale care nu eșuează niciodată. Forma indică un „astfel“, niciodată un „acesta“; o caracteristică, niciodată lucrul concret care o deține. De aceea Formele platoniciene nu pot fi folosite pentru a explica faptele generării.[91]

Acestei analize a devenirii trebuie să-i adăugăm cea din Cartea Λ.[92] În afara celor trei cauze interne — formă, materie, privațiune[93] — Λ atrage atenția asupra a trei cauze externe, anume (1) cauza motrice proximă, adică în producția artistică, arta care este implicată, iar în generarea naturală, părintele-tată[94]; (2) în cazul generării naturale, cauza motrice comună și cea îndepărtată, anume: soarele în modul său de a se mișca pe o traiectorie eliptică și de a produce anotimpurile[95]; (3) cauza finală sau cauza mobilă primă care pune în mișcare nu prin acțiune mecanică, ci prin faptul de a fi dorit și iubit.[96] Λ acoperă astfel o parte mai mare decît Z. Interesul Cărții Z în problema devenirii stă în lumina pe care o aruncă asupra relației dintre formă și materie; interesul Cărții Λ se îndreaptă asupra întrebării în ce măsură se poate spune despre toate lucrurile că au aceleași cauze.[97] Aristotel scoate în evidență faptul că, exceptînd cele ce privesc cauza primă, lucrurile din diferite genuri au doar în mod analogic aceleași cauze; și recunoaște, mai clar decît în alte locuri, existența individualului ca distinct de forma specifică, atunci cînd spune „materia, forma și cauza ta motrice nu sînt identice cu ale mele, ci ele sînt identice doar în cadrul noțiunii generale ce le înglobează“[98]. Și în același spirit, el insistă că „acea cauză universală nu există ca principiu, căci principiu al unui individ este tot un individ; din omul în genere n-ar putea proveni decît omul în genere; dar așa ceva nu există, ci omul concret Peleus este tatăl lui Ahile, iar cauza ta e tatăl tău“.[99] Astfel, prima cauză nu este un principiu general, ci este, de asemenea, un spirit individual.[100]

Potențialitate și actualitate

Distincția dintre formă și materie este tratată în Cartea Z în cea mai mare parte ca una ce există într-un lucru individual în fiecare moment al istoriei sale, sub forma distincției dintre esența unui lucru, după cum apare în definiția sa, și substratul necunoscut fără de care esența nu poate exista. Dar în măsura în care discuția înaintează, Aristotel tinde să acorde mai multă atenție mișcării lucrurilor dinspre o condiție relativ neformată spre una relativ fomată, iar expresiile „potențialitate“ și „actualitate“ încep să fie folosite; iar în Cartea Θ el revine asupra discuției acestei distincții. El distinge două sensuri ale lui δύναμις.[101] Unul dintre sensuri este cel pe care cuvîntul îl denotă în greaca comună, respectiv putere, puterea dintr-un lucru de a produce schimbare în alt lucru. Celălalt sens, de care el este în primul rînd interesat, este potențialitatea dintr-un singur lucru de a trece dintr-o stare în alta. Aristotel vede limpede că noțiunea de potențialitate este indefinibilă; el îi poate doar indica natura trimițînd la exemple particulare. După cum este un om care construiește față de unul ce știe cum să construiască, după cum este omul treaz față de cel care doarme, cel care vede față de cel care posedă vedere dar își ține ochii închiși, ceea ce e făcut din materie față de materie, produsul finit față de materialul brut, așa este în general actualitatea față de potențialitate.

Școala megarică a negat existența potențialității. Un lucru, afirmă ei, fie se află fie nu într-o anumită stare, iar aceasta e tot ce se poate spune despre el. Ceea ce face Aristotel este să insiste că aceasta nu e tot ce se poate spune despre acel lucru. Pare a fi un simplu truism a spune că înainte ca A să fi fost în mod actual în starea B, trebuie să fi fost astfel în mod potențial; și, fără îndoială, dacă răspundem la întrebarea „de ce a devenit A în mod actual B“ spunînd „pentru că era deja în mod potențial B“, dăm un răspuns care de fapt nu e un răspuns. Ideea de potențialitate a fost deseori folosită pentru a acoperi simpla sărăcie a gîndirii. Totuși există un motiv real în insistența lui Aristotel asupra acestei idei. Motivul este acela că schimbarea nu e catastrofală. Nu există situația ca A care este în întregime non-B să devină brusc B. Luînd în considerare A cu mai multă atenție vom găsi anumite condiții ale lui B deja prezente în el; dacă nu ar fi așa, A nu ar deveni niciodată B. Un om care a învățat o dată arta construcției poate, dacă are chef și dacă are materiale, să înceapă să construiască; un om care nu posedă aceste lucruri nu va putea face astfel. Trebuie să recunoaștem, prin urmare, existența, într-unul, a unei capacități de a construi care lipsește din celălalt. Sau, de pildă, există doi oameni dintre care nici unul nu aude în acel moment nimic. Să facem să răsune un clopoțel lîngă ei; unul aude, iar celălalt nu. Faptele în sine ne conduc la recunoașterea unei diferențe între condițiile lor inițiale, diferență pe care o exprimăm spunînd că unul poate

auzi pe cînd celălalt nu. Nu putem explica schimbarea fără să apelăm la potențialitate.[102]

Dar nu o putem explica folosind doar potențialitatea. Nimic nu trece din potențialitate spre actualitate fără intervenția a ceva actual. Iar actualitatea este anterioară potențialității. Ea este logic anterioară, atîta timp cît „a fi capabil de a fi B“ este o noțiune mai complexă decît „a fi B“. Dar ea e anterioară și în alt sens. A nu este în mod potențial B pînă nu poate ajunge să fie în mod actual B, și o dată ce nu poate să facă astfel decît prin intermediul a ceva care e deja actual, potențialitatea lui de a fi B presupune o actualitate. De exemplu, sînt capabil de a cunoaște ceea ce încă nu cunosc doar din cauza faptului că există ceva ce cunosc deja; orice cunoaștere provine dintr-o cunoaștere pre-existentă. Și mai departe, ultima explicație a lucrurilor, pentru Aristotel, stă în scopul căruia îi sînt subordonate. Astfel, actualitatea este scopul către care tinde potențialitatea, și nu viceversa. Animalele nu văd cu scopul de a avea facultatea vederii, ci o posedă cu scopul de a vedea.[103]

Dar principala demonstrație a anteriorității actualității este următoarea[104]: Ceea ce este etern este anterior prin natură față de ceea ce e perisabil; și nimic nu e etern în virtutea potențialității. Căci ceea ce posedă potențialitatea fiintării posedă și potențialitatea non-fiintării, în timp ce eternul este ceea ce prin însăși natura sa nu poate să nu fie. De aceea, într-un sens, toate entitățile primare din univers sînt lipsite de potențialitate. Dumnezeu este actual în sens deplin, deoarece El este întotdeauna ceea ce El este în orice moment, și nu are în El nici un element de potențialitate nerealizată. Forma este de asemenea în întregime actuală. Nici o formă specifică nu începe sau sfîrșește vreodată de a fi; ea doar urmează să se actualizeze în indivizi noi. Chiar și materia, deși dintr-un anumit punct de vedere este potențialitate pură, este independentă de tipul de potențialitate ce penetrează cel mai adînc, potențialitatea non-fiintării; ea este eternă. Și, după cum am văzut, toate lucrurile individuale din lume pot fi ordonate după măsura în care sînt infectate cu potențialitate. Corpurile cerești sînt (în afară de Dumnezeu și de inteligențe) cel mai puțin contaminate de ea; ele nu au nici un fel de potențialitate de a lua ființă și de a înceta să fiinteze, sau de a-și modifica mărimea sau calitatea, ci doar ceea ce are legătură cu mișcarea locală. Și chiar aceea nu este o potențialitate de a se mișca sau a nu se mișca. Prin propria lor natură ele sînt cu necesitate în continuă mișcare, iar singura potențialitate implicată este aceea că mișcarea lor poate fi de la A spre B sau de la B spre C sau de la C spre A. Toate lucrurile sublunare sînt supuse celor patru feluri de potențialitate, dar chiar și acolo există ceva care este pură actualitate, și anume, *infimae species* care sînt eterne din cauza succesiunii continue a generațiilor.

În sfîrșit, doctrina aristotelică a anteriorității actualității îl conduce la negarea existenței în lume a oricărui principiu al răului.[105] Ceea ce este

potențial este superior actualității rele și inferior celei bune. Dacă ceea ce este etern nu poate avea nici un element de potențialitate, *a fortiori* nu poate avea nici un element al răului. „Nu există rău separat de lucrurile individuale.“ Răul, cu alte cuvinte, nu este o trăsătură necesară a universului ci un produs auxiliar al lumii-ca-proces, ceva ce rezultă în mod întîmplător în decursul efortului susținut de lucrurile individuale spre a atinge acea perfecțiune ce li se oferă, și astfel de a se apropia cît mai mult posibil de viața divină, „de a deveni nemuritoare în măsura în care pot“[106]. Faptul că ele eșuează în mare măsură în tentativa lor se datorează materiei sau necesității, dar acesta nu reprezintă un principiu al răului ci un principiu indiferent față de bine și rău. Iar pentru Aristotel lumea-ca-proces este în așa mare măsură o năzuire spre formă sau bine încît materia însăși e uneori descrisă ca năzuind în acest mod.[107]

Teologia aristotelică

Cartea Λ este cu îndreptățire văzută ca fiind desăvîrșirea *Metafizicii*. Aristotel a dat numele de teologie celei mai înalte dintre științe, știința despre acel fel de ființă care combină existența substanțială, auto-dependentă cu independența față de orice fel de schimbare[108]; și tocmai în această carte găsim singurul său eseu sistematic de teologie. Există pasaje și în celelalte lucrări ale sale, care aruncă o lumină asupra concepțiilor sale teologice[109]; și altele în care se conformează în mod evident concepțiilor epocii sale.[110] El pare a fi inserat în lucrările sale timpurii demonstrații ale existenței lui Dumnezeu, total diferite față de cea care se găsește în Λ. În dialogul *Despre filozofie* se spune că el ar fi dat ceea ce poate fi numit o anticipare a argumentului ontologic; „dacă există un mai bun“, argumentează el, „trebuie să fie și un cel mai bun; printre lucruri unul este mai bun decît altul; de aceea trebuie să existe un cel mai bun, care trebuie să fie divinul.“[111] Nici n-a omis să folosească argumentul teleologic. În același dialog el descrie o rasă umană care contemplă pentru prima dată frumusețea pămîntului și a mării, măreția cerului plin de stele și care trage concluzia că aceste lucruri formidabile provin de la zei.[112] Visele, premonițiile[113] și instinctul animal[114] au fost folosite mai departe de către el ca evidențe pentru existența ființelor divine. Dar în lucrările care s-au mai păstrat și care prezintă concepțiile sale de maturitate, adaptarea este în mod obișnuit pusă pe seama teleologiei inconștiente a naturii mai degrabă decît pe seama împlinirii unui plan divin.

În Λ[115] însă, îl găsim argumentînd pentru existența unui Dumnezeu atît de diferit de concepțiile religioase populare, încît nu putem bănui nici un element de conformitate cu modalitățile de înțelegere sau prejudecățile

auditoriului timpului său; și îl găsim argumentînd pe baza unor principii adînc înrădăcinate în metafizica sa. Argumentul de aici, care e o formă a argumentului cosmologic, poate fi expus după cum urmează. Substanțele sînt primele dintre lucrurile ce există.[116] De aceea dacă toate substanțele sînt pieritoare, toate lucrurile sînt pieritoare. Dar există două lucruri care nu sînt pieritoare, schimbarea și timpul. Timpul nu poate lua ființă și nici înceta să ființeze, căci aceasta ar însemna că a existat un timp înainte ca timpul să existe sau că ar exista un timp după ce timpul ar înceta să mai fie. Iar schimbarea trebuie să fie simultană cu timpul, căci timpul este, dacă nu identic cu schimbarea, un concomitent al ei.[117] Dar singura schimbare continuă este schimbarea locului,[118] iar singura schimbare continuă a locului este mișcarea circulară.[119] Trebuie deci să existe o mișcare circulară eternă.[120]

Pentru a produce mișcarea eternă trebuie să existe (1) substanța eternă. Pînă aici ar fi suficiente Formele platoniciene. Dar (2) această substanță trebuie să fie capabilă de a cauza mișcarea, pe care Formele nu sînt capabile s-o cauzeze.[121] (3) Nu trebuie să aibă doar această putere ci să o și exercite. (4) Esența sa nu trebuie să fie puterea ci activitatea, căci altfel ar fi posibil să nu-și exercite această putere, iar mișcarea n-ar fi eternă, adică *cu necesitate* fără întrerupere. (5) O astfel de substanță trebuie să fie imaterială, deoarece ea trebuie să fie eternă.[122]

Acest rezultat este confirmat de experiență[123], care ne arată că există ceva care se mișcă cu o mișcare circulară veșnică, și anume cerurile cu stele. Trebuie să existe ceva care le mișcă. Dar ceea ce mișcă și este la rîndul lui mișcat este un intermediar cu care nu putem fi mulțumiți; trebuie să existe ceva care mișcă fără a fi la rîndul său mișcat.[124] Iar motorul nemișcat către care trimite experiența trebuie să fie etern, substanțial, ființă pur actuală a cărei existență a fost deja demonstrată.

Dar cum poate ceva cauza mișcare fără să fie mișcat? Cauzarea fizică a mișcării presupune un contact reciproc al celui ce e mișcat cu cel ce mișcă și deci o reacție a celui mișcat asupra celui ce mișcă.[125] De aceea, motorul nemișcat trebuie să cauzeze mișcare într-un mod ne-fizic, prin faptul de a fi un obiect al dorinței. Într-un pasaj cauzarea mișcării de către motorul nemișcat e concepută ca avînd un caracter cvasifizic; se afirmă că primul motor nu ar acționa pur și simplu în mod direct asupra sferei exterioare a universului, ci doar indirect asupra sferelor interioare, dar găsindu-se în mod actual în afara universului[126]; aceasta însă este o exprimare imprudentă asupra căreia nu trebuie insistat. Concepția nouă a lui Aristotel este că motorul prim nu se găsește în spațiu.[127]

Au existat multe dispute asupra întrebării dacă Dumnezeu este pentru Aristotel doar cauza finală a schimbării sau și cea eficientă. Răspunsul este că Dumnezeu este cauza eficientă prin faptul de a fi cauza finală, dar

nu în alt fel. Mai mult, El nu este cauza finală în sensul de a fi ceva care nu este niciodată, ci care întotdeauna trebuie să fie. El este o ființă nemuritoare a cărei influență radiază prin univers în asemenea chip, încît orice lucru care se întîmplă — la orice nivel dacă nu luăm în considerare domeniul obscur al hazardului și al liberului arbitru — depinde de El. El mișcă în mod nemijlocit „primul cer"; adică El cauzează rotația zilnică a stelelor în jurul pămîntului. Deoarece El mișcă datorită faptului că inspiră dragoste și dorință, pare să rezulte că „primul cer" are suflet. Iar acest lucru este confirmat prin afirmațiile din alte locuri că corpurile cerești ar fi ființe vii.[128] Mișcările soarelui, lunii și planetelor sînt explicate prin ipoteza unei „serii" de sfere concentrice, fiecare avîndu-și polii fixați în învelișul următoarei sfere exterioare. Astfel, fiecare sferă transmite propria mișcare sferei următoare din interiorul ei, iar motorul prim, mișcînd sfera cea mai din afară, le mișcă pe toate celelalte. El determină soarele să se miște în jurul pămîntului o dată la 24 de ore, și astfel produce alternanța zilei și a nopții și toate celelalte din viața terestră care sînt determinate de aceasta. Dar alternanța anotimpurilor, cu consecințele sale în timpul de semănat și de cules și de înmulțire a animalelor, e mai importantă în economia terestră, iar aceasta se datorează mișcării anuale a soarelui pe o elipsă; generarea în orice loc anume tinde să aibă loc atunci cînd soarele se apropie de acea parte a pămîntului, iar distrugerea, cînd el se depărtează.[129] Iar această mișcare ca și celelalte mișcări *speciale* ale soarelui, lunii și planetelor sînt datorate „inteligențelor". Acestea, de asemenea, mișcă în calitatea lor de „scopuri"[130]; adică ele mișcă prin faptul de a fi dorite și iubite. Relația lor cu primul motor nu e specificată, dar, deoarece motorul prim este singurul conducător al universului[131], acela de care „depind cerul și întreaga natură"[132], trebuie să presupunem că mișcă inteligențele ca fiind obiectul dorinței și al iubirii lor. Detaliile sistemului sînt lăsate obscure, dar trebuie, probabil, să concepem fiecare sferă cerească drept o unitate formată din trup și suflet, care-și iubește și dorește „inteligența" corespunzătoare.

Cum produc dragostea și dorința mișcările fizice care trebuie să fie explicate? Teoria afirmă că fiecare sferă dorește o viață cît mai asemănătoare cu aceea a principiului ei mișcător. Viața acestui principiu este o viață spirituală continuu neschimbată. Sferele nu o pot transmite mai departe, dar ele fac următorul lucru bun posibil prin faptul de a realiza singura mișcare fizică perfect continuă, și anume mișcarea în cerc.[133] Mișcarea rectilinie nu a fost luată în considerare de Aristotel pentru faptul că dacă ea este continuă necesită un spațiu infinit, în privința căruia Aristotel era sceptic.[134]

Trebuie să ne întoarcem acum la expunerea lui Aristotel asupra motorului prim. Activitatea fizică fiind exclusă de către natura sa imaterială, el îi acordă doar activitate mentală, și numai acel fel de activitate mentală

care nu datorează nimic trupului, adică cunoașterea; și doar acel fel de cunoaștere care nu implică nici un proces, nici o tranziție dinspre premise spre concluzie, ci e directă și intuitivă. Motorul prim nu e doar formă și actualitate, ci viață și gîndire, iar termenul Dumnezeu, care încă nu apăruse, a început să fie folosit pentru a-l numi.[135]

Cunoașterea, cînd nu e dependentă de simțuri și imaginație, ca la om, trebuie să fie o cunoaștere despre lucrul cel mai bun; iar acesta este Dumnezeu. Obiectul acestei cunoașteri este de aceea El însuși. „Gîndirea se gîndește pe sine însăși prin participarea la inteligibil, căci ea însăși devine inteligibilă, intrînd în atingere cu obiectul său și cugetîndu-l, astfel că intelectul și inteligibilul se confundă devenind inteligibile."[136] Cu alte cuvinte, prin intuiție gîndirea se găsește ca într-un contact direct cu obiectul; deci nu avem situația unei cunoașteri a unui lucru prin intermediul unui termen mediu. La fel ca în cazul senzației, forma sensibilă ajunge în gîndire, lăsînd în urmă materia[137], astfel încît în cunoaștere este transportată forma inteligibilă. Iar natura gîndirii este aceea de a nu avea natură proprie, ci de a fi caracterizată în întregime de ceea ce cunoaște la un anumit moment dat; dacă ar avea o natură a ei proprie, aceasta ar interfera cu reproducerea perfectă a obiectului în mintea cunoscătoare, după cum o oglindă ce are o culoare proprie reproduce mai puțin desăvîrșit culoarea obiectului oglindit.[138] De aceea în cunoaștere gîndirea și obiectul ei au o natură identică, iar pentru a cunoaște un obiect înseamnă a cunoaște gîndirea cuiva în felul în care ea se găsește în procesul de cunoaștere a obiectului.

Această interpretare a conștiinței de sine are intenția de a explica în primul rînd conștiința de sine ce însoțește cunoașterea unui obiect. Doar prin și în cunoașterea a ceva diferit de ea, gîndirea devine obiect al gîndirii. Nu trebuie să conchidem de aici că ceea ce ea cunoaște în primul rînd este sinele ei sau că ceea ce apare ca fiind o explicare a devenirii sale în propriul ei obiect s-ar transforma într-un *petitio principii*. Dar ceea ce Aristotel îi atribuie lui Dumnezeu este cunoașterea, care se are *doar* pe sine ca obiect. O încercare de a face concepția lui Aristotel despre cunoașterea divină mult mai tolerabilă a fost făcută prin prezentarea ei ca fiind, invers față de cunoașterea obișnuită, cunoaștere directă a sinelui și indirectă a lumii. *Nec tamen sequitur*, afirmă Sf. Toma, *quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia.*[139] Mulți alți scolastici au exprimat aceeași concepție, iar Brentano o susține prin referire la pasajul[140] în care Aristotel spune că cunoașterea termenilor corelativi e aceeași. Toate celelalte lucruri în afara lui Dumnezeu își datorează întreaga lor ființă lui Dumnezeu, astfel încît cunoașterea de Sine a lui Dumnezeu trebuie să fie în același timp o cunoaștere a tuturor celorlalte lucruri. Aceasta este o linie de gîndire posibilă și fructuoasă, dar nu este cea pe care o adoptă Aristotel. Pentru el, faptul că Dumnezeu s-ar cunoaște

pe Sine și că El ar cunoaște toate celelalte lucruri reprezintă alternative[141]; iar prin afirmarea primeia el o neagă implicit pe a doua. El neagă în mod explicit mai mult decît ar conține varianta a doua; el neagă posibilitatea cunoașterii răului de către Dumnezeu și orice trecere de la un obiect al gîndirii la altul.[142] Rezultatul dorinței de a exclude din viața divină orice legătură cu răul și orice „umbră de schimbare" este idealul imposibil și steril al cunoașterii fără alt obiect decît sinele.

Concepția despre Dumnezeu prezentată în Cartea Λ este cu siguranță una nesatisfăcătoare. Dumnezeu, în felul în care e conceput de Aristotel, deține o cunoaștere care nu este o cunoaștere a universului și o influență asupra universului, care nu decurge din cunoașterea Sa; o influență care cu greu poate fi numită o activitate, căci ea este acel fel de influență pe care un om o poate avea în mod inconștient asupra altuia sau pe care chiar o statuie sau o pictură o poate avea asupra admiratorului ei. E puțin de mirare că ulteriorilor comentatori le-a fost greu să creadă că aceasta era cu adevărat concepția lui Aristotel și au încercat să citească un lucru diferit în ceea ce spune el. Chiar Alexandru a încercat să găsească la maestrul său o recunoaștere a providenței divine, iar mulți învățați antici au fost de acord cu el în această privință. Chiar și Averroes, în timp ce Îi nega lui Dumnezeu orice activitate creativă și orice libertate a voinței, Îi atribuia — și credea că îl urmează pe Aristotel — o cunoaștere a legilor generale ale universului. Sf. Toma și Duns Scotus s-au pronunțat cu precauție, dar au tins să interpreteze Dumnezeul aristotelic într-un sens teist. Epoca noastră a fost martora unei lungi controverse între Brentano și Zeller, primul susținînd, al doilea negînd interpretarea teistă. Încercarea lui Brentano trebuie să fie declarată un eșec[143]; Aristotel nu are nici o teorie, nici despre creația divină, nici despre providența divină. Dar există urme la el ale unui mod de gîndire mai puțin arid decît cel pe care l-am văzut în teoria sa.

Că activitatea lui Dumnezeu este una de cunoaștere și doar de cunoaștere nu este numai o teorie din Cartea Λ; ea pare să fie o parte permanentă a gîndirii aristotelice și este exprimată cu aceeași claritate și în alt loc.[144] Pe de altă parte, criticîndu-l pe Empedocle pentru faptul de a fi exclus o parte din realitate din cunoașterea lui Dumnezeu, el își critică în fond propria limitare a cunoașterii lui Dumnezeu la autocunoaștere.[145] Cînd Aristotel ia în considerare natura lui Dumnezeu, el simte că dacă I-ar acorda lui Dumnezeu vreo intenție cu valoare practică în lume, L-ar coborî din perfecțiunea Sa; dar atunci cînd ia în considerare lumea, el tinde să-L gîndească pe Dumnezeu într-un mod care Îl aduce într-o relație mai apropiată cu ea.

Dacă întrebarea este dacă Aristotel Îl concepe pe Dumnezeu ca fiind creatorul lumii, răspunsul este cu siguranță negativ. Pentru el materia este necreată, eternă; el argumentează în mod special contra creației lumii.[146] Aceasta nu ar exclude ideea că materia este susținută în existență din

eternitate de către Dumnezeu, dar nu există vreo urmă a unei astfel de doctrine la Aristotel. Mai mult, inteligențele apar ca ființe necreate, existînd independent. Iar încercarea lui Brentano de a arăta că intelectul fiecărei ființe umane individuale este creat de Dumnezeu la nașterea individului eșuează pe parcursul pasajelor în care pre-existența eternă a rațiunii este susținută în mod limpede.[147]

Există un pasaj în Cartea Λ în care Aristotel pare la prima vedere să sugereze că Dumnezeu există atît imanent lumii cît și transcendent ei. „Trebuie să mai cercetăm și în care din următoarele două feluri natura Totului cuprinde Binele, adică Supremul Bine; oare ca pe ceva separat care există în sine și pentru sine, sau ca pe o rînduială anume, sau, mai degrabă, în ambele feluri deodată, cum se întîmplă într-o armată, unde binele constă pe de o parte în disciplină și, pe de altă parte, într-o măsură mai mare, în calitățile generalului ei, căci nu el e cel care există datorită disciplinei, ci aceasta există datorită lui."[148] Dar, chiar dacă Aristotel afirmă că binele există deopotrivă ca spirit transcendent și ca ordine imanentă, el nu spune că *Dumnezeu* există în aceste două moduri. În Λ Dumnezeu este în mod esențial pentru el cauza primă; iar în concepția sa deseori reluată a doctrinei anteriorității substanței, cauza trebuie să fie pentru el o substanță și nu o abstracție, așa cum este ordinea. Pe deasupra, el vorbește despre ordine ca fiind datorată lui Dumnezeu, așa încît poate fi spus că Dumnezeul lui acționează cu adevărat în lume și că este în *acest* sens imanent.

Una dintre cele mai evidente caracteristici ale concepției aristotelice despre univers este teleologia sa detaliată. În afara unor întîmplări ocazionale și a coincidențelor, toate care există sau se întîmplă există sau se întîmplă în vederea unui scop. Dar nu e chiar așa de limpede ce fel de interpretare trebuie adoptată aici. Înțelege el prin aceasta (1) că structura și istoria universului sînt împlinirea unui plan divin? Sau (2) că ele se datorează unui efort conștient al ființelor umane către anumite scopuri? Sau (3) că există în natură o năzuință inconștientă spre scopuri? (1) Prima variantă este exclusă de teoria din Λ, conform căreia singura activitate a lui Dumnezeu este autocunoașterea. Dar există urme ale unui mod diferit de gîndire chiar și în Λ. Cînd Dumnezeu este comparat cu un general de armată, datorită căruia există ordine, sau cu conducătorul unui popor, sau cînd universul este comparat cu o gospodărie în care diferite funcții, mai mult sau mai puțin precizate, sînt atribuite fiecărui membru, de la cel mai mare pînă la cel mai mic[149], este greu să nu presupui că Aristotel se gîndește la un Dumnezeu care controlează prin voința Sa principalele linii de dezvoltare ale istoriei lumii. Iar un limbaj asemănător întîlnim și în alte locuri. Alexandru îi atribuie lui Aristotel o credință în activitatea providențială, atunci cînd este vorba despre menținerea speciilor. Această interpretare se bazează pe un pasaj în care Aristotel spune că pentru acele

ființe care datorită distanței la care se află de principiul prim sînt incapabile de o existență permanentă (adică pentru oameni, animale și plante, în opoziție cu stelele) Dumnezeu a hotărît care este următorul bine, dirijînd continuitatea generațiilor. În mod similar, meritul lui Anaxagora de a fi introdus intelectul ca o cauză a ordinii în lume implică să i se acorde lui Dumnezeu o capacitate de ordonare generală a universului, ce duce de asemenea la astfel de afirmații ca „Dumnezeu și natura nu fac nimic în zadar“[150]. Dar e uluitor cît de puține urme ale acestui mod de gîndire putem găsi, dacă nu luăm în considerare pasajele în care Aristotel se conformează probabil opiniilor comune; el nu folosește niciodată cuvîntul „providență“ pentru Dumnezeu, după cum au făcut-o Socrate și Platon[151]; el nu crede în mod serios în pedepsele și recompensele divine; el nu manifestă nici un interes, ca acela al lui Platon, în a justifica căile lui Dumnezeu spre om.[152]

(2) A doua variantă pare să fie exclusă de faptul că teleologia în natură este total opusă efortului gîndirii.[153] În general, ar părea că a treia concepție este cea care predomină în gîndirea lui Aristotel. Căci, făcînd abstracție de pasajul în care afirmă că Dumnezeu și natura nu fac nimic în zadar, există multe altele în care spune direct că natura nu face nimic în zadar. Ideea de teleologie inconștientă este, cu adevărat, nesatisfăcătoare. Dacă am privi acțiunea nu ca pur și simplu producînd un rezultat ci ca tinzînd la producerea sa, trebuie să vedem agentul sau ca imaginîndu-și rezultatul și tinzînd să-l obțină sau ca instrument al unei alte inteligențe care prin intermediul lui își realizează scopurile conștiente. Teleologia inconștientă implică un scop care nu e scopul oricărei gîndiri și prin urmare nu e deloc un scop. Dar limbajul lui Aristotel sugerează că el (asemenea multor gînditori moderni) nu resimte această dificultate și că, în cea mai mare parte, el se simțea mulțumit să lucreze cu noțiunea de finalitate inconștientă a naturii înseși.

Note

1 *Met. A.* 1.
2 *A.* 2.
3 *A.* 10.
4 ἀπορίαι.
5 Γ. 1004a33, *I.* 1053b10, *M.* 1076a39, b39, 1086a34 (?), b15.
6 Cf. p. 21 ș. urm.
7 Există în totalitate vreo 15 probleme care sînt ridicate în *B.* 1 și discutate în modalitate dialectică în *B.* 2–6.
8 Acestea formează obiectul cărții *Met.* I.
9 Γ. 1, 2.
10 *E. N.* 1096a19.
11 *Met. E.* 1.
12 *Ib.*

13 „Nemişcată" în trad. lui Bezdechi (*n. t.*).
14 1069a36.
15 Doar o metafizică a naturii, bineînțeles.
16 *A*. 987b14.
17 *M*. 2, 3.
18 *Z*. 1036a11.
19 Λ. 7.
20 Λ. 8.
21 Λ. 1070a24–26; *De An*. III.5.
22 Γ. 3–8.
23 Γ. 3.
24 Am spațiu pentru a indica doar cîteva dintre cele mai evidente puncte ale complicatului argument ce urmează. O discuție completă se poate găsi în Maier, *Syll. d. Arist.* I. 41–101.
25 1006a11–b34.
26 1007b18–1008a2.
27 1008a7–b2.
28 1008b12–27.
29 Din nimic nu se creează nimic (*n. t.*).
30 1009a6–38.
31 1009a38–b11.
32 1010a1–b1.
33 1010b1–1011b12.
34 1010b20 ș. urm.
35 *Ib*. 19–26.
36 1010b30–1011a2.
37 1010b3–11.
38 Θ. 1047a4–7 arată, de asemenea, că toate calitățile secundare (cald, dulce) aparțin obiectelor independent de senzație.
39 *P. A.* 648b12–649b7.
40 *G*. 7.
41 *E*. 2, 3.
42 *E*. 4.
43 *H*. 1043a16.
44 *E*. 1027a25.
45 Cf. pp. 81 ș. urm., 182, 193.
46 1027a32–b14.
47 „Ființa ca adevăr" este însă discutată în Θ. 10, care nu-și are probabil locul în *Metafizica*.
48 Δ. 1024b17–26.
49 Afirmată în relație cu *E. N*. 1096a21.
50 *Z*. 1028a32–b2.
51 *An. Post*. 83a1–17.
52 Greșeala pare că se datorează unui eșec în a distinge complet relația logică subiect–predicat de relația metafizică substanță–atribut.
53 *Phys*. 260b4.
54 260a29.
55 *H*. 1042b3; *De Gen. et Corr*. I.5.
56 *H*. 1044b7; Θ. 1050b21; *Phys*. 260a28.

57 *Z*. 1036a9, 1037a4. Cf. *K*. 1059b15.
58 *M*. 1077b17–30.
59 *De An*. 404b18–25, 429b18–20; *H*. 1043a33.
60 *Tim*. 50c, 52a.
61 Teoria anomeomerică — teorie conform căreia atomii materiali fundamentali sînt diferiți (*n. t.*).
62 *Z*. 1040b5–16.
63 Δ. 1016b32; *Z*. 1034a5–8, 1035b27–31; *I*. 1054a34; Λ. 1074a31–34; *De caelo*, 278a6-b3.
64 *Z*. 1036a8.
65 *De caelo*, loc. cit.
66 Principalul pasaj este Λ. 1071a27–9, „cauzele lucrurilor ce țin de același gen sînt diferite, dar nu în mod specific, ci datorită faptului că ele se deosebesc de la individ la individ: materia, forma și cauza ta motrice nu sînt identice cu ale mele." Cf. *Z*. 1038b14; *De An*. 412a6–9.
67 *Z*. 1036a2–8.
68 Θ. 10.
69 *M*. 1087a10–25; cf. *De. An*. 417a21–29.
70 *Z*. 17.
71 *H*. 1043a16, 33.
72 1044b1.
73 *Ib*. 12.
74 *An. Post*. 94b33.
75 *Ib*. 27–31.
76 *Ib*. 34–37.
77 *Z*. 7–9.
78 1032a13; trad. rom. de Șt. Bezdechi.
79 1034a21–b1, 1032a25.
80 *H*. 1044a35.
81 *Z*. 1032b1.
82 1034a20.
83 1032a30, 1034b4–6.
84 1034a24–30.
85 1033a24–b19.
86 1039b26; *H*. 1044b21, 1043b15.
87 *Z*. 1034b18.
88 *H*. 1044b21–26; *Phys*. VI. 4.
89 *De caelo* 280b27.
90 Alex. *In Met*. 486, 13–33.
91 *Z*. 1033b19–29.
92 Λ. 4–5.
93 1069b32–34, 1070b18, 22.
94 1071a14, 28.
95 *Ib*. 15.
96 *Ib*. 36.
97 1070a31.
98 1071a27.
99 *Ib*. 19–23. Trad. rom. de Șt. Bezdechi (*n. t.*).

100 1075a11–15.
101 1045b35–1046a11, 1048a25–b4.
102 Θ 3.
103 1049b4–1050b2.
104 1050b6–1051a2.
105 1051a4–21.
106 *E. N.* 1177b33.
107 *Phys.* 192a16–23.
108 *E.* 1026a10–19; *K.* 1064a33-b3.
109 Asupra întrebării dacă „intelectul activ" din *De anima* trebuie identificat cu Dumnezeu, cf. pp. 142–149.
110 Acestea pot fi deseori recunoscute prin referința la zei, la plural, pe care o conțin. Cf. *E. N.* 1099b11, 1162a5, 1179a25.
111 Fr. 1476b22–24.
112 *Ib.* a34–b11. Cf. a11–32.
113 Fr. 1475b36–1476a9.
114 Cic., *De N. D.* ii. 49, 125.
115 Cap. 6, 7.
116 1069a19–26, cf. *Z* 1.
117 Adică „numărul schimbării", *Phys.* 219b1 etc.
118 *Phys.* 261a31–b26.
119 261b27–263a3, 264a7–265a12.
120 Λ. 1071b4–11.
121 Cf. *A* 991a8–11, b3–9, 992a29–32; *Z.* 1033b26–1034a5.
122 Λ. 1071b12–22.
123 1072a22.
124 Cf. *Phys.* 257a31–b13.
125 *Ib.* 202a3–7.
126 *Ib.* 267b6–9.
127 *De caelo* 279a18.
128 *Ib.* 285a29, 292a20, b1.
129 *De Gen. et Corr.* 336a32, b6.
130 Λ. 1074a23.
131 1076a4.
132 1072b13.
133 *Phys.* 265b1.
134 265a17.
135 Λ. 1072b25.
136 *Ib.* 20.
137 *De An.* 424a18.
138 *Ib.* 429a13–22.
139 *In Met.* lib. xii., lect. xi. „Nu rezultă totuși că toate celelalte în afara lui îi sînt necunoscute; căci înțelegîndu-se pe sine, înțelege și toate celelalte lucruri" (*n. t.*).
140 *Top.* 105b31–34.
141 Λ. 1074b22.
142 *Ib.* 25, 32, 26.
143 Este examinată în detaliu de către K. Elser în *Die Lehre des A. über das Wirken Gottes*, Münster, 1893. Am rezumat principalele idei ale argumentului lui Brentano în *Mind* xxiii. 289–291.

144 *De caelo* 292a22, b4; *E. N.* 1158b35, 1159a4, 1178b10; *Pol.* 1325b28. πρᾶξις este atribuită lui Dumnezeu în *E. N.* 1154b25, *Pol.* 1325b30, dar într-un sens mai larg în care θεωρία este un fel de πρᾶξις (1325b20).

145 *Met. B.* 1000b3; *De An.* 410b4.

146 *De caelo* 301b31, 279b12 ş. urm.

147 Mai ales *De An.* 430a23.

148 1075a11–15. Trad. Şt. Bezdechi (*n. t.*)

149 1075a15, 1076a4, 1075a19.

150 *De caelo* 271a33.

151 Xen. *Mem.* i.4, 6 etc.; Platon, *Timaios* 30c, 44c.

152 Soluţia sa la problema răului stă într-o referinţă la τὸ κακοποίον care se găseşte în materie (*Phys.* 192a15). Nu acea materie prezintă vreo dispoziţie spre rău; ci fiind o potenţialitate de opoziţii, ea este o potenţialitate de rău în aceeaşi măsură în care este de bine.

153 *Phys.* 199b26.

Capitolul VII

ETICA

Conform lui Aristotel, cunoașterea este de trei feluri — teoretică, practică sau productivă, după cum este urmărită de dragul ei numai, sau după cum reprezintă un mijloc pentru a ne conduce viața sau pentru a realiza ceva util sau frumos. Știința practică supremă, aceea căreia toate celelalte îi sînt subordonate, este politica sau — după cum noi, cei de azi, avînd conștiința mai deplină a apartenenței omului la alte comunități decît statul, am fi mai înclinați s-o numim — știință socială. Etica este doar o parte din această știință și, în mod corespunzător, Aristotel nu vorbește niciodată de ea ca o știință separată, ci doar de „studiul caracterului" sau de „discuțiile noastre despre caracter".[1]

Întreaga știință a „politicii" se divide în două părți care pot fi numite convențional etică și politică. Etica lui Aristotel este, fără îndoială, una socială, iar politica sa este una etică; el nu uită în *Etică* faptul că individul uman este în mod esențial un membru al societății, nici în *Politică* faptul că viața prosperă a statului există numai prin viețile prospere ale indivizilor. Mai mult, el nu are nici o îndoială că între cele două moduri de investigație există o diferență. Cu privire la natura relației dintre ele, el nu este atît de explicit. La începutul *Eticii*, el descrie binele statului ca fiind „mai mare și mai desăvîrșit" decît cel al individului, iar pe cel de-al doilea pur și simplu ca pe ceva cu care trebuie să ne resemnăm dacă nu-l putem obține pe primul.[2] Dar acest sens al valorii vieții individuale pare să crească în timp ce-l discută, iar la sfîrșitul lucrării el vorbește de parcă statul ar fi numai în serviciul vieții morale a individului, întărind elementul constrîngător de care este nevoie pentru ca dorințele omului să fie subordonate rațiunii sale.[3]

Ideea fundamentală a *Eticii* e afirmată din prima frază: „Orice artă și orice investigație, ca și orice acțiune și orice decizie par să tindă spre un anume bine; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate."[4] Toate acțiunile urmăresc ceva diferit de sine, iar din tendința de a produce acest lucru își derivă valoarea. Etica lui Aristotel e în

întregime teleologică; moralitatea constă pentru el în a desfășura anumite acțiuni nu din cauză că observăm că ele sînt drepte în sine, ci datorită faptului că le vedem a fi astfel încît ne vor duce mai aproape de „binele pentru om“.[5] Această viziune nu poate fi însă cu adevărat reconciliată cu distincția pe care el o trasează între acțiune sau îndrumare, care e valabilă în sine, și producție, care își derivă valoarea din „lucrare“ — frîul, statuia sau orice ar fi ceea ce el produce. Dacă ar fi insistat mai tare asupra acestei distincții ar fi ajuns la un tip de teorie mai kantiană. Distincția nu rămîne fără influență asupra eticii sale, dar în principal categoria mijlocului și a scopului este cea prin care el interpretează acțiunea umană.

Scopul spre care tinde o acțiune particulară poate să fie doar un mijloc spre un scop mai îndepărtat, dar trebuie să existe o limită a acestei serii; orice acțiune trebuie să aibă un scop ultim care e valoros în sine, iar Aristotel deduce prea repede că ultimul scop al tuturor acțiunilor trebuie să fie același. Se ridică astfel două întrebări: „Care este acest scop?“ și „Care este știința care-l cercetează?“ Această a doua întrebare primește ușor răspuns. Știința politică decretează care sînt științele ce trebuie studiate și de către cine; științei politice îi sînt subordonate cele mai înalt apreciate capacități, asemenea strategiei; știința politică ne spune ce trebuie să facem și ce nu trebuie să facem; prin urmare, știința politică este cea care studiază binele necesar omului.[6] Cealaltă întrebare este mai dificilă și necesită în vederea soluționării ei complete întregul corp al *Eticii*. Trebuie să fim mulțumiți dacă îi răspundem cu acuratețea permisă de natura subiectului. Etica se ocupă cu „lucruri care sînt în mare parte astfel“, „lucruri care au capacitatea de a fi altfel“, și nu trebuie să cerem de la ea demonstrații perfecte ce sînt posibile pentru o știință care, asemenea matematicii, tratează despre „lucruri care sînt prin necesitate“.[7] Aristotel distinge frecvent între elementul necesar și cel contingent din univers. Nu este întotdeauna limpede dacă el înțelege prin aceasta că există evenimente care sînt în mod obiectiv nedeterminate sau dacă el distinge între necesitatea pe care o putem identifica și cea care ne scapă; dar el crede în mod vădit că în acțiunea umană, în orice împrejurare, există o contingență actuală. Cu toate acestea, chiar dacă admitem (1) că consecințele fizice ale actelor noastre nu pot fi anticipate cu precizie și (2) că acțiunile viitoare sînt în realitate nedeterminate, Aristotel pare să greșească prin presupunerea că aceste fapte diminuează precizia posibilă a filozofiei morale. Ele o pun în imposibilitatea de a spune cu precizie care acțiuni vor produce rezultatele cele mai bune; dar știința care e marcată de acest lucru este etica aplicată sau cazuistica, încercarea de a spune ce anume ar trebui să facem în anumite circumstanțe date, și nu etica abstractă, care cercetează ce înseamnă „ar trebui“ și de ce trebuie să facem ceea ce ar trebui să facem.

Diferența dintre etică și științele exacte apare mai bine exprimată în altă parte. Etica raționează nu pornind de la principiile prime, ci înaintînd spre

ele; ea pornește nu de la ceea ce este inteligibil în sine, ci de la ceea ce ne este familiar, adică de la faptele brute, și reface rațiunile subiacente; iar pentru a reda cunoașterea necesară a faptelor, este nevoie de o educație bună. Matematica tratează un astfel de subiect ale cărui principii prime sînt obținute printr-o abstracție ușoară din datele simțurilor; substanța matematicii o reprezintă deducerea concluziilor din aceste principii prime. Principiile prime ale eticii sînt prea adînc scufundate în detaliile comportamentului uman pentru a fi atît de ușor aduse la suprafață, iar substanța eticii constă tocmai în a le aduce la suprafață. Pentru aceasta trebuie îndeplinite două condiții. În primul rînd, cercetătorul trebuie să fie astfel educat, încît să accepte opiniile generale asupra problemelor morale, care reprezintă înțelepciunea comună neamului. Aceste opinii nu sînt nici foarte limpezi și nici foarte consecvente, dar, așa cum sînt ele reprezintă singurele date pe care le avem și de la care să pornim spre principiile prime. A doua condiție este o cercetare prin care aceste opinii sînt examinate, comparate între ele, curățate de inexactitățile și inconsecvențele lor și găsite a produce adevăruri „mai inteligibile în sine“, nicidecum evidente la prima vedere, dar evidente de la sine o dată ce ajungi la ele.[8] Dacă etica nu este demonstrativă, este ea atunci dialectică (pentru a folosi o distincție deseori trasată de Aristotel în logica sa)? Într-un anume sens, da; unul dintre modurile de folosire a dialecticii este chiar acesta de a ne conduce către principiile prime.[9] De aici înainte, Aristotel raționează deseori dialectic, nu plecînd de la principiile știute a fi adevărate, ci de la opiniile „celor mulți“ sau ale „învățaților“, iar în mod special de la cele din școala platoniciană. Dar nu urmează de aici că *Etica* este un prelungit *argumentum ad hominem* în favoarea opiniilor pe care el însuși nu le acceptă; cu siguranță el nu ar fi crezut că aceasta are vreo valoare. Căci în mare parte el acceptă opiniile Academiei ca fiind propriile sale opinii, iar atunci cînd nu este așa, el nu ezită să o spună.



Scopul vieții umane

Aristotel acceptă opinia „mulțimii“ că scopul este εὐδαιμονία.[10] La origine, adjectivul corespunzător însemna „vegheat de un geniu bun“, dar în greaca comună cuvîntul desemna doar norocul, șansa, deseori cu referire la prosperitatea exterioară. Traducerea convențională prin „fericire“ este improprie în *Etică*: căci pe cînd „fericire“ desemnează o stare afectivă, diferită de „plăcere“ doar datorită sugestiei sale de permanență, profunzime și seninătate, Aristotel insistă asupra faptului că εὐδαιμονία e un gen de activitate; că ea nu e nici un fel de plăcere, chiar dacă plăcerea o însoțește în mod natural. Mult mai directa redare *eudaimonie*[11] este de

accea mai bună. La întrebarea dacă Aristotel a fost un hedonist, e mai bine să apelăm la afirmația sa susținută și reluată că scopul vieții este activitate, mai curînd decît să apelăm la modul în care este folosit, în lipsa unei expresii mai bune, un cuvînt care nu sugerează o acțiune ci o stare afectivă.

A spune că binele pentru om este εὐδαιμονία nu ne duce prea departe, după cum o admite Aristotel. Noi vrem să știm ce fel de viață este εὐδαιμονία. Patru moduri principale de a trăi par de fapt să fie alese de oameni. Majoritatea oamenilor năzuiesc spre *plăcere*; dar acesta este un scop pentru sclavi sau animale. O variantă mai bună o constituie cea în care se năzuiește spre *onoare*; aceasta este obiectul vieții politice. Dar onoarea depinde mai mult de cel care o acordă decît de cel care o primește, în timp ce scopul vieții trebuie să fie ceva care este doar al nostru. Onoarea pare să fie dorită ca ceva care ne asigură propria noastră virtute, iar virtutea este probabil mai cu adevărat scopul vieții politice. Dar virtutea este compatibilă cu inactivitatea și cu sărăcia și suferința, iar din cauza acestora ea nu poate să fie adevăratul scop. Unii oameni, pe de altă parte, urmăresc bogăția; dar aceasta e un mijloc și nu un scop. Viața în *contemplare* este amînată pentru Cartea a X-a, unde Aristotel încearcă să arate că ea este cel mai înalt scop.[12]

Platon a propus ceva mai abstract decît aceste bunuri evidente — o Formă a binelui care e sursa întregului bine care se găsește în univers. Contra acestuia Aristotel argumentează (1) că „binele“ nu are un sens comun tuturor aplicațiilor sale. Cu toate acestea, el nu poate afirma că folosirea sa este pur și simplu echivocă; el face un compromis sugerînd că toate cele bune indică sau derivă de la un singur bine (binele din categoria substanței, bunătatea lui Dumnezeu sau a intelectului) sau că ele sînt una prin analogie — binele dintr-o categorie este pentru alte lucruri din aceeași categorie cum e binele din altă categorie față de alte lucruri din acea categorie. El argumentează (2), după cum ar fi argumentat cu privire la *orice* Formă platoniciană, că nu există Formă a binelui separată de manifestările ei concrete; și (3) dacă ar fi existat, ar fi fost nefolositoare pentru scopurile practice; binele *pentru om* este cel mai răspîndit bine, contemplarea căruia ne va ajuta în viața de toate zilele.[13]

Există două caracteristici pe care trebuie să le aibă binele pentru om. El trebuie să fie ultim, ceva care este ales întotdeauna numai de dragul lui, niciodată ca mijloc spre altceva. Și trebuie să fie suficient în sine, ceva care doar prin sine face viața demnă de a fi aleasă. Ambele caracteristici aparțin eudaimoniei. Dar mai trebuie încă să răspundem la ce înseamnă fericirea. Pentru a fi în stare să răspundă la această întrebare, Aristotel introduce noțiunea platoniciană de lucrare sau funcție.[14] El se întreabă, în fond, ce fel de viață i-ar da omului satisfacția maximă, dar pentru a răspunde la acest lucru el găsește necesar să întrebe care este funcția caracteristică a omului. Întrebarea este împrumutată din arte, iar în cadrul lor ea admite un răspuns

simplu. Nu e nici o dificultate în a observa faptul că funcţia unui cîntăreţ din fluier este aceea de a cînta din fluier sau că aceea a unui topor este de a tăia. Cu privire chiar la părţi ale organismului uman — ochiul, mîna — este simplu de văzut la ce folosesc ele. Nu este uşor a vedea care este funcţia specifică omului. Aristotel răspunde la întrebare prin a lua în considerare ceea ce *doar* omul poate face. Creşterea şi reproducerea ne este comună nouă cît şi animalelor şi plantelor, iar senzaţia, nouă şi animalelor; nici una dintre acestea nu poate fi funcţia caracteristică omului. Dar în om, după cum am văzut în *De anima*, există o facultate mai înaltă supraadăugată acestor facultăţi, pe care Aristotel o numeşte τὸ λόγον ἔχον, „ceea ce are un plan sau o regulă". În cadrul acesteia există o subfacultate care înţelege planul şi una care se subordonează lui. Eudaimonia trebuie să fie viaţa acestei facultăţi. În al doilea rînd, ea trebuie să fie activitate, nu simplă potenţialitate. În al treilea rînd, ea trebuie să fie în acord cu virtutea sau, dacă există mai multe virtuţi, cu cea mai bună şi mai desăvîrşită dintre ele. În al patrulea rînd, ea nu trebuie să se manifeste doar pe parcursul unor perioade scurte, ci de-a lungul întregii vieţi.[15]

Această definiţie este confirmată de concepţiile comune asupra eudaimoniei şi în acelaşi timp ea le perfecţionează. S-a susţinut că eudaimonia este virtute; noi afirmăm că este acel gen de acţiune pentru care virtutea reprezintă tendinţa. S-a susţinut că ar fi plăcerea; noi afirmăm că este în mod necesar însoţită de plăcere. S-a susţinut că ar fi prosperitate exterioară; noi afirmăm că fără o măsură a prosperităţii un om nu poate exercita activitatea cea bună care este eudaimonia. Astfel, principalele elemente din noţiunea comună a eudaimoniei sînt admise în definiţia noastră. Virtutea este izvorul din care răsare activitatea cea bună, plăcerea este însoţitoarea ei naturală, iar prosperitatea este precondiţia ei normală[16]; cu toate acestea, Aristotel se grăbeşte să adauge[17] că un caracter nobil „străluceşte printre" circumstanţe adverse.

Eudaimonia fiind activitate în acord cu virtutea, Aristotel pune în discuţie[18] natura virtuţii, subiect care îl preocupă pînă la sfîrşitul Cărţii a VI-a. Am văzut că în afara intelectului propriu, acea parte a noastră ce poate elabora un argument sau un plan, există o parte care poate urma planul. Fiind un intermediar, aceasta poate fi caracterizată atît ca parte a elementului raţional cît şi a celui iraţional din noi. Natura ei reală este acum revelată; ea este facultatea dorinţei, cea care în omul cumpătat se supune regulii vieţii pe care el şi-o construieşte, iar în omul necumpătat nu se supune. Există de aceea două feluri de virtuţi — virtuţile elementului raţional propriu şi cele ale elementului intermediar, virtuţiile intelectului şi cele ale caracterului. De primele se ocupă Cartea a VI-a, de ultimele a II-a, a V-a. Fragmentul cuprins între Cartea a II-a şi pînă la Cartea a III-a 1115a3 dezbate natura generală a caracterului bun şi a acţiunii bune; iar cel cuprins între Cartea a III-a 1115a4 şi pînă la sfîrşitul Cărţii a IV-a dez-

bate în detalii virtuțile capitale recunoscute de grecii din vremea lui Aristotel; Cartea a V-a dezbate în mai mare detaliu problema dreptății.

Bunătatea caracterului

Aristotel începe[19] prin a discuta în ce fel poate fi obținută bunătatea caracterului, în ce formă materială și în ce fel apare ea. Ea nu este nici naturală, nici nenaturală omului; noi avem de la început o disponibilitate pentru ea, dar ea trebuie dezvoltată prin practică. Ea nu seamănă cu facultățile simțului care sînt prezente, presupune Aristotel, încă de la început în deplinătatea lor; după cum doar construind învățăm să fim constructori sau cîntînd să fim cîntăreți din ghitară, la fel devenim drepți sau cumpătați doar atunci cînd acționăm drept sau cumpătat. „Stările de caracter se formează din activități asemănătoare".[20] Prima regulă ce se impune referitor la aceste activități este aceea că atît excesul cît și insuficiența trebuie evitate. După cum excesul sau insuficiența exercițiilor fizice sau ale hranei sînt dăunătoare corpului, la fel, dacă ne vom teme de orice vom deveni lași, iar dacă nu vom avea frică de nimic vom deveni nesăbuiți; în nici unul din cazuri nu va crește curajul în noi. Iar actele pe care le înfăptuim atunci cînd am obținut virtutea vor avea aceeași caracteristică moderată ca acelea din care s-a dezvoltat virtutea. Găsim aici[21] germenele teoriei medietății (sau a sensului mijlocitor)[22]; discuția o vom amîna pentru mai tîrziu.

Cel mai bun indicator asupra dispoziției interne a omului este senzația sa de plăcere sau durere atunci cînd realizează acte virtuoase sau vicioase. Plăcerea și durerea pot fi cu adevărat numite conținutul virtuții morale. Urmărirea plăcerii și evitarea durerii sînt principalele surse ale acțiunii vicioase. Virtutea are de-a face cu acțiuni și sentimente și toate acestea sînt însoțite de plăcere sau durere. Prin durere se corectează acțiunea vicioasă. Chiar și alte motivații ale acțiunii în afara plăcerii — noblețea și utilul — aduc cu sine plăcerea. Tendința de a simți plăcere în anumite lucruri este sădită în noi încă de la naștere; înclinăm să judecăm toate acțiunile prin plăcerea sau durerea pe care o oferă. Este mai greu să luptăm împotriva plăcerii decît împotriva mîniei, iar victoria asupra ei este obiectul esențial al virtuții. Nu trebuie însă să afirmăm că virtutea este eliberarea de plăcere și durere; pornirile spre plăcere și durere nu trebuie suprimate ci modelate într-o formă adecvată. Trebuie să învățăm să simțim plăcerea în mod corect și la timpul potrivit. Aristotel nici nu preamărește, nici nu condamnă tendințele inerente omului. Ele sînt indiferente în sine; ele devin bune sau rele după cum sînt supuse „dreptei reguli" sau li se permite să se afirme împotriva ei, regulă pe care natura noastră rațională o înțelege pentru sine și caută să o impună asupra lor.[23]

Un paradox este implicat în afirmația lui Aristotel, acela că devenim buni dacă făptuim acte bune; cum putem însă făptui acte bune dacă noi

înșine nu sîntem buni? El încearcă să explice că există o diferență între acte ce creează o dispoziție habituală bună și cele ce decurg dintr-o dispoziție habituală bună. Chiar în cadrul artelor există un anume paralelism; este posibil să vorbim corect gramatical, de exemplu, fără a cunoaște regulile gramaticale. Dar în arte lucrul corect care contează este făptuirea, lucrarea, în timp ce nu vom zice niciodată că un om este virtuos sau acționează virtuos pînă ce nu a înfăptuit actul (1) fiind conștient de ceea ce face, (2) alegînd actul și de dragul său și (3) ca rezultat al unei înclinații permanente. Astfel, paradoxul dispare; acțiunile ce produc virtutea nu sînt prin natura lor internă ci doar prin aspectul lor exterior asemănătoare cu cele pe care virtutea le produce. Aristotel indică aici[24] cu precizie distincția dintre cele două elemente implicate într-o acțiune desăvîrșită — (a) că lucrul înfăptuit trebuie să fie lucrul potrivit ce trebuie făcut în acele circumstanțe și (b) că trebuie realizat plecînd de la o motivație bună.

Calea este acum liberă pentru a putea da o definiție a virtuții. Mai întîi trebuie stabilit genul ei. El trebuie să fie unul dintre cele trei lucruri[25] — un afect, o facultate[26] sau o dispoziție habituală[27]. Diferența dintre virtute și viciu, pe de o parte, și lucrurile neutre, pe de altă parte, este urmărită în acest loc în detaliu. Virtutea nu poate fi un afect la fel ca apetitul pentru plăcere, mînia sau teama; noi nu numim oamenii buni sau răi, nu îi lăudăm sau blamăm pentru că simt aceste lucruri; pe de altă parte, ele nici nu implică vreo alegere și nici nu reprezintă menținerea unei atitudini, ci sînt doar simple sentimente pasive. Din aceleași motive, virtutea nu poate fi, de asemenea, o simplă facultate. Trebuie de aceea să fie o dispoziție habituală ce se dezvoltă pe seama unei facultăți prin exersare în sens propriu a acelei facultăți.[28]

În aceeași măsură cercetarea noastră este valabilă și pentru viciu; care este atunci diferența față de virtute? În orice *continuum* divizibil (iar materialele virtuții — afectul și acțiunea — sînt astfel) există un plus, un minus și o medie. Există o medie obiectivă sau aritmetică, echidistantă față de extreme. Dar există și o medie „relativă la noi“ care e diferită pentru oameni diferiți. Zece livre de mîncare pot fi prea mult sau prea puțin; nu rezultă că șase ar fi cantitatea corectă pentru orice om. Orice artă și meșteșug tind spre o medie de acest fel; nimic nu pot fi adăugat sau scos din lucrarea de artă perfectă fără a o distruge. În mod asemănător, virtutea morală va tinde spre medie atît în ce privește afectul cît și în privința acțiunii și prin urmare poate fi definită ca „o dispoziție de a alege[29], constînd în esență într-o măsură justă în raport cu noi determinată de o regulă, și anume în felul în care ar determina-o posesorul înțelepciunii practice“.[30]

Sensul ultimei părți a acestei definiții a virtuții poate fi amînat pînă ajungem la Cartea a VI-a, în care este pusă în discuție înțelepciunea practică. Trebuie doar să observăm acum că definiția virtuții morale conține o

referință la o virtute intelectuală. Virtutea morală nu este completă în sine. Ca să deții virtutea morală trebuie fie să posezi tu însuți înțelepciune practică, fie să urmezi exemplul sau preceptele cuiva care o are; căci prin aplicarea principiilor generale printr-un proces de raționare a circumstanțelor cazului particular este determinată acțiunea justă. Vom vedea mai tîrziu[31] că virtutea morală în sensul ei deplin implică posedarea înțelepciunii practice de către însuși omul virtuos. Celălalt element nou în definiție, referința la medie, poate fi luat în considerare acum. Aceasta, trebuie să ne reamintim, este pentru Aristotel ceea ce diferențiază virtutea morală de viciu. În raport cu perfecțiunea, nici o îndoială, virtutea este o extremă, dar „prin esența ei și prin conceptul care o definește, virtutea este o medietate".[32] Aristotel nu ne sfătuiește doar să evităm orice risc evitînd extremele; există mult mai multă teorie în spatele definiției sale decît se află în spatele unei simple *medio tutissimus ibis.* Am văzut în parte care este teoria. Ea este în intenție un protest împotriva concepției ascetice, maniheiste care condamnă orice impuls natural, și în egală măsură împotriva concepției naturaliste ce ridică impulsurile deasupra oricărui criticism și le instituie ca forță directoare a vieții. Nici una dintre ele nu este bună sau rea în sine; există o cantitate potrivită din fiecare, un timp potrivit, un mod adecvat, obiecte potrivite pentru fiecare. Este îndoielnic însă dacă teoria medietății este modul adecvat de a exprima această concepție sănătoasă și adevărată. (1) Atîta timp cît virtutea implică o anumită intensitate a afectului sau cheltuirea unei anumite sume de bani sau ceva asemănător, există o oarecare adecvare în a o descrie ca o medie. Dar timpul, obiectul, modul trebuie, de asemenea, să fie potrivite, iar încercarea lui Aristotel de a aplica o noțiune cantitativă ca aceea de medie acestor elemente în cadrul acțiunii juste nu este în vreun chip încununată de succes. (2) Nu întotdeauna avem situația ca acțiunea adecvată să se găsească într-o medie. Chiar dacă admitem că afectele instinctive sînt indiferente în abstract, există ocazii în care un afect particular ar putea fi în întregime inhibat și altele în care un afect particular ar fi urmat pînă la ultimele consecințe. Pare a fi un accident, deși foarte frecvent, al acțiunii juste ca să fie un intermediar între două extreme. (3) Lucrul esențial nu este acela că afectele ar trebui să aibă anumite intensități particulare, ci că ar trebui să se supună în întregime „dreptei reguli" sau, după cum am mai putea spune, să se supună sensului datoriei. Dar Aristotel răspunde acestei obiecții prin ultima parte a definiției sale. (4) Chiar în lumina refuzului aristotelic al sugestiei că orice simplu calcul aritmetic ne va spune ce ar trebui să facem, este simplu să-l bănuim că susține că întîi cunoaștem extremele și că apoi, plecînd de la ele, inferăm media. Există probabil cazuri în care acest lucru se petrece. Dacă vreau să știu cu cît ar trebui să contribui la un act de caritate, pot începe prin a observa că o contribuție de 100 de lire e dincolo de posibilitățile mele, iar

că una de o jumătate de coroană ar fi meschină[33] și, plecînd de la aceste limite, voi putea stabili care ar fi suma potrivită. Dar ar fi o greșeală să luăm acest lucru ca o evaluare a modului în care noi decidem întotdeauna sau în mod obișnuit ceea ce trebuie să facem. Nici Aristotel nu-și reprezintă astfel situația; conform lui Aristotel, noi „percepem" în mod direct justul și injustul.

Teoria prezintă valoare ca o recunoaștere a necesității introducerii sistemului sau, după cum Aristotel o zice[34], a simetriei, în multitudinea de tendințe care există în noi. Simetria este o noțiune cantitativă, dar acțiunea bună își *are* partea ei cantitativă; nu trebuie să fie nici prea puțină, nici prea multă. Grecii aveau dreptate susținînd că pentru a produce *orice* lucru bun în felul său — un corp sănătos, o operă de artă frumoasă, o acțiune virtuoasă — sînt necesare anumite relații cantitative. Aplicată la cazul virtuții, doctrina probabil că nu este foarte convingătoare, dar există în ea o parte de adevăr.

Aristotel începe să-și ia măsuri de precauție contra interpretărilor greșite prin a sublinia faptul că nu toate afectele sau acțiunile ce pot fi numite admit o medie; însuși numele unora, cum ar fi nerușinarea, invidia, adulterul, furtul, homicidul, implică un caracter rău al lor. Adică, acestea nu sînt nume pentru afecte neutre moral care alcătuiesc conținutul virtuții, ci pentru excese sau deficiențe greșite ale acestor afecte; nu pentru acțiuni ce au de-a face cu o anumită clasă de obiecte, ci pentru acțiuni *greșite* ce au de-a face cu o astfel de clasă. Nerușinarea este o deficiență greșită a rușinii; furtul, un exces greșit în dobîndirea averii. Media este opusă excesului și insuficienței și de aceea nu există nici medietate în exces și insuficiență, după cum nu există nici exces sau insuficiență în medietate.[35]

Teoria despre medietate este în continuare[36] ilustrată de o scurtă revedere a principalelor virtuți și vicii. Aceasta este reluată mai tîrziu în mai mare detaliu și va fi mai bine examinată cînd vom atinge secțiunea III., 1115a4–V. *fin.* Aristotel adaugă[37] că viciile opuse sînt mai opuse unul altuia decît virtuții care se găsește între ele. Această concepție a fost criticată de Kant pe motivul că există o diferență mai mare între motivația morală și toate celelalte decît între oricare două dintre celelalte și că de fapt trecerea de la un viciu la alt viciu este mai ușoară decît cea de la viciu la virtute. Avarul și risipitorul sînt la fel de deficitari în privința atitudinii juste asupra banilor, și prin urmare un om care e risipitor în tinerețea sa e mult mai asemănător unui avar la bătrînețe decît unuia care își va folosi banii în mod corect. Critica este justificată; doar în aspectul lor exterior, în privința lucrului făcut ca opus stării mentale a agentului, viciile sînt mai opuse între ele decît virtuții.

În încheiere, Aristotel subliniază faptul că virtutea e uneori mai aproape de exces și alteori de deficiență, iar acest lucru din două motive.

În anumite cazuri, acest rezultat provine din însăși natura faptelor; curajul este prin natura sa mai opus lașității decît nechibzuinței. În alte cazuri el provine din „noi înșine"; virtutea nu este mai asemănătoare unui viciu decît celuilalt, dar noi tindem să o opunem viciului față de care sîntem mai înclinați; astfel, noi opunem mai mult decența desfrîului decît viciului opus. Din acestea urmează sfatul practic de a ne feri (1) de viciul care este cel mai opus virtuții corespunzătoare și (2) de viciul spre care sîntem mai înclinați și care ne oferă plăcere mai mare. Dar, la urma urmei, nici o regulă generală nu ne ajută prea mult în a ști ce trebuie să facem; trebuie să așteptăm pînă ne aflăm în circumstanțele particulare și trebuie să ținem cont de ele în întregime; „judecarea lor ține de un anume simț".[38]

Actul voluntar și alegerea deliberată

Aristotel ia în considerare condițiile în care un om devine responsabil pentru acțiunea sa. Doar pentru actele lor voluntare oamenii sînt blamați sau lăudați. Actele sînt involuntare dacă ele se datorează fie constrîngerii, fie ignoranței. Actele datorate constrîngerii sînt acelea a căror origine se află în afară, agentul (sau mai curînd cel ce suportă actul) necontribuind cu nimic la acestea, adică în care corpul acționează sub impulsul unei forțe externe irezistibile. Actele făptuite din teamă pentru un rău mai mare, cum e acela al aruncării încărcăturii unui vas pe timp de furtună, pot fi gîndite ca fiind realizate sub constrîngere și pot fi numite „acte mixte", dar sînt mai apropiate de actul voluntar. Descrisă în mod abstract, o astfel de acțiune, cum ar fi aruncarea încărcăturii peste bord, este un act pe care nici un om normal nu l-ar face în mod voluntar, dar moralitatea are de-a face cu acțiuni particulare în circumstanțe particulare, iar în contextul circumstanțelor sale actuale un astfel de act este unul de care nimeni nu trebuie să se rușineze în a-și asuma responsabilitatea; este clar, de asemenea, că originea actuală a mișcării corpului vine de la însuși omul. Astfel de acțiuni sînt uneori lăudabile; uneori, atunci cînd un om făptuiește acțiuni ce n-ar fi trebuit făptuite, datorită fricii de o durere pe care nimeni nu ar fi suportat-o, ele sînt de iertat; dar există anumite acte cărora chiar moartea le este preferabilă și care, din această cauză, nu sînt de iertat sub nici un pretext. Pe de altă parte, nu poate fi susținut că toate actele săvîrșite de dragul plăcerii și al unor lucruri rezultă din constrîngeri, ca fiind datorate unui factor extern nouă. La acest nivel toate actele noastre ar rezulta din constrîngere; plăcerea ce însoțește astfel de acte ne arată că ele nu stau sub constrîngere; cauza lor este agentul însuși.

În ceea ce privește cealaltă sursă a involuntarului, și anume *ignoranța*, sînt trasate anumite distincții. (1) Dacă actul comis din ignoranță este

regretat ulterior, el este involuntar; dacă nu, el poate fi numit doar non-voluntar. Această distincție nu este satisfăcătoare. Nu există vreo diferență reală de sens între „involuntar" și „non-voluntar". S-ar putea sugera că prin ἀκούσιον Aristotel înțelege „neintenționat", iar prin οὐχ ἑκούσιον, „involuntar"; dar este clar că actele neintenționate și cele doar involuntare nu pot fi diferențiate prin atitudinea ulterioară a agentului.[39] (2) Omul care acționează sub influența băuturii sau a mîniei acționează în ignoranță dar nu din cauza ignoranței. Ignoranța este cauza proximă, dar ignoranța se datorează ea însăși băuturii sau mîniei. Generalizînd, am putea spune că toți oamenii răi acționează *în* ignoranța a ceea ce ar trebui să facă, dar acțiunile lor nu sînt din această cauză involuntare. A doua distincție conduce spre o a treia. (3) Ignoranța ce face ca o acțiune să fie involuntară nu este igoranța a ceea ce e bun pentru noi; această „ignoranță în alegerea deliberată" sau „ignoranță a principiilor generale" nu este condiția unei acțiuni involuntare ci a răutății. Ignoranța ce disculpă este ignoranța circumstanțelor particulare. Acțiunea e voluntară atunci cînd (1) originea ei este în agent și (2) el cunoaște circumstanțele în care actul are loc.[40]

Noțiunea de προαίρεσις, alegere preferențială[41], a apărut deja în definiția virtuții. Aristotel încearcă acum să o expliciteze. Alegerea nu este, în mod evident, coextensivă acțiunii voluntare. Acțiunile copiilor și ale animalelor inferioare și, în afară de asta, acțiunile săvîrșite în pripa unui moment anume sînt voluntare dar nu alese în mod deliberat. Alegerea a fost identificată de alți gînditori cu un fel de formă a dorinței — pofta, mînie sau dorința rațională[42] — sau cu un fel de opinie particulară; dar Aristotel nu are mari dificultăți în a o distinge de toate acestea. Ea este mult mai apropiată de dorința rațională, dar (1) putem să dorim ceea ce e imposibil, însă nu-l putem alege. (2) Putem dori ceva care nu depinde de propria noastră acțiune, dar nu-l putem alege. (3) Dorința vizează scopul, alegerea — mijloacele. Se sugerează în final că obiectul alegerii este cel asupra căruia s-a decis prin deliberare.[43] Astfel, deliberarea se face asupra a ceea ce ne stă în propria putere și poate fi realizat. Ea se face asupra mijloacelor și nu a scopurilor; ea presupune un scop determinat și ia în considerare modul în care poate fi obținut. Și, mergînd înapoi de la scop la mijloace, continuă să se întoarcă de la mijloace la alte mijloace, pînă cînd ajunge la un mijloc ce poate fi adoptat aici și acum. Procedura poate fi comparată cu cea a unui matematician care analizează prin regresie problema ce trebuie să fie rezolvată pentru a ajunge la o problemă mai simplă a cărei soluție i-ar permite să o rezolve pe cealaltă, și așa mai departe pînă cînd ajunge la una pe care poate s-o rezolve cu cunoștințele pe care le are la dispoziție; „ultimul pas al analizei este primul în ordinea actualizării". Adică deliberarea este asemănătoare procesului de descoperire matematică, acesta fiind opus celui al expunerii deductive. După cum este limitată de la

început de ceva care este altfel decît ea, adică dorința pentru un obiect determinat, la fel este limitată la celălalt capăt al său de către altceva decît ea, și anume percepția circumstanțelor actuale. Întregul proces poate fi formulat astfel:

Dorință	Eu doresc A.
Deliberare	B este mijlocul pentru A. C este mijlocul pentru B. ⋮ N este mijlocul pentru M.
Percepție	N este ceva ce pot face aici și acum.
Alegere	Eu aleg N.
Acțiune	Eu fac N.

Astfel, alegerea deliberată este „aspirația deliberată spre ceea ce depinde de noi“[44] sau, după cum afirmă Aristotel în altă parte[45], „ea este fie o gîndire stimulată de dorință, fie o dorință susținută de gîndire, iar principiul de această natură este omul“.[46]

S-a criticat deseori faptul că psihologia lui Platon și Aristotel nu prezintă o concepție distinctă despre voință. Doctrina lui Aristotel despre alegerea deliberată este în mod evident o încercare de a formula o astfel de concepție. Cîteva dintre caracteristicile doctrinei sale prezintă un avans mare față de orice alt gînd anterior asupra subiectului — separarea alegerii deliberate de poftă și dorință rațională; limitarea ei la lucruri nici necesare, nici imposibile, ci la acelea ce se află în (ar trebui mai curînd să spunem, gîndite ca fiind în) puterea noastră; recunoașterea ei ca implicînd atît dorința cît și rațiunea, și nu doar dorință + rațiune, ci dorință condusă de rațiune și rațiune aprinsă de dorință. Definiția sa despre alegere ca dorință deliberată greșește considerînd-o ca un fel de dorință, ceea ce de fapt ea nu este; dar afirmația sa că ea ar putea fi numită fie gîndire stimulată de dorință, fie dorință susținută de gîndire arată că dorința nu este genul ei, că este vorba de un lucru nou, diferit de toate precondițiile sale. Încă un lucru trebuie remarcat: Aristotel declară că alegerea este asupra mijloacelor, nu a scopului. Aceasta este o limitare care nu e sugerată în mod natural nici de cuvîntul grecesc, nici de cel englezesc; poate exista la fel de bine alegere între scopuri, ca și între mijloace. De fapt, în afara celor două pasaje în care προαίρεσις este discutată formal[47], cu greu mai găsim referire la ideea mijloacelor.[48] Atît în restul *Eticii,* cît și în celelalte lucrări aristotelice ea are în general sensul de „intenție“ și nu se referă la mijloc ci la scop.[49] Doctrina specifică a προαίρεσις este o parte integrală a teoriei aristotelice, dar are un efect redus asupra folosirii generale a cuvîntului.

Activitățile virtuoase nefiind doar voluntare ci și în acord cu alegerea, rezultă că virtutea și viciul *stau* în puterea noastră. Spusa lui Socrate că

„nimeni nu e rău de bunăvoie“ este falsă, mai puțin în situația în care sîntem pregătiți să afirmăm că omul nu este sursa și inițiatorul acțiunilor. Nimeni nu ar încerca vreodată să convingă un om să nu-i fie frig sau foame, din moment ce acest lucru nu-i stă în puteri; dar legislatorii încearcă să convingă oamenii prin recompensă și pedeapsă să acționeze virtuos, implicînd în mod clar că virtutea și viciul stau în puterile noastre. Ei nu consideră nici chiar ignoranța, pentru care omul însuși este cauza, ca o scuză în cazul acțiunii greșite. Dacă un om afirmă că nu cunoștea legea, noi îi răspundem „ar fi trebuit să ai grijă s-o cunoști“. Dacă ne va spune că el este structural nepăsător la asemenea lucruri, noi răspundem „da, dar ai ajuns în felul ăsta doar datorită vieții tale desfrînate; caracterul se formează doar în decursul unei acțiuni“. Stătea în puterea omului vicios de a nu deveni vicios; dar nu urmează de aici că acum poate înceta să mai fie astfel.

O altă încercare poate fi făcută pentru a scăpa de responsabilitatea actului. Se poate spune că, pe cînd toți oamenii își urmăresc binele lor aparent, ei nu sînt responsabili de ceea ce le apare lor ca fiind bine. La aceasta Aristotel poate replica, după cum am văzut, că dacă „fiecare este într-un fel responsabil de statutul său moral, atunci va fi într-un anumit fel responsabil și de ceea ce îi apare ca fiind bine; dar dacă nu este responsabil, atunci virtutea nu e în mai mare măsură voluntară decît viciul, scopul fiecărui om fiind determinat pentru el nu prin alegere ci prin natură sau într-un alt fel.“[50] Aceasta este poate abordarea aristotelică cea mai apropiată unei discuții asupra liberului arbitru, iar rezultatul este într-un fel neconcludent. Nu este atît o afirmare a liberului arbitru, cît un răspuns dat acelora care ar evita responsabilitatea acțiunilor greșite, în timp ce și le-ar însuși pe cele bune. Revăzînd atitudinea generală a lui Aristotel față de liberul arbitru, următoarele puncte ar trebui să fie reținute: (1) Făptuirea unui act particular urmează (cel puțin așa susține el uneori) în mod necesar înțelegerii premiselor apropriate. „Dacă tot ce e dulce trebuie gustat, iar acest lucru particular e dulce, un om care îl poate gusta și nu este împiedicat de nimic trebuie s-o facă imediat.“[51] (2) O dată ce caracterul s-a format, el nu mai poate fi schimbat prin voință.[52] (3) „Voluntar“ nu desemnează pentru Aristotel ceva ce ar echivala cu libertatea voinței, căci se aplică și comportamentului animalelor.[53] Pe de altă parte, trebuie observat că (1) Aristotel pare să creadă într-o contingență obiectivă care nu e doar un simplu eufemism pentru ignoranța noastră legată de viitor. El nu are o concepție clară despre o lege universală a cauzalității.[54] (2) El adoptă o atitudine clară împotriva concepției socratice că nimeni nu e rău în mod voit, că acțiunea noastră urmează în mod necesar starea noastră de credință.[55] În mare, trebuie să spunem că el împărtășește credința omului simplu în

liberul arbitru, dar că nu a examinat problema în detaliu și nu s-a pronunțat în această privință într-un mod absolut consecvent.

Virtuțile morale

Aristotel pornește prin a ilustra și testa teoria sa despre virtute și în particular teoria sa asupra medietății, printr-o examinare detaliată a virtuților. Se spune că ele privesc afectele și acțiunile. Domeniul lor este uneori definit prin referire la un tip de afect, alteori prin referire la un tip de acțiune, dar acest lucru este doar o chestiune de conveniență; o virtute este o năzuință de a stăpîni o anumită clasă de afecte și de a acționa corect într-o anumită situație. Lista virtuților[56] poate fi rezumată după cum am făcut-o mai jos. Astfel, avem (1) trei virtuți ce constau în atitudinea justă în privința afectelor primare de teamă, plăcere, mînie[57], (2) patru virtuți ce privesc două dintre principalele scopuri ale omului în societate — urmărirea averii și cea a onoarei, (3) trei virtuți ce privesc relația socială, (4) două calități ce nu sînt virtuți, o dată ce nu sînt dispoziții ale voinței. Acestea din urmă sînt stări intermediare și sînt lăudabile; dar ele sînt stări medii ale afectelor, nu atitudini ale voinței față de afecte. Ele sînt în mod ingenios tratate în *Etica Eudemică*[58] sub forma calităților instinctive din care se dezvoltă cumpătarea și dreptatea. Expunerea opușilor indignării îndreptățite din *Etica Nicomahică* este în mare parte confuză, iar în Cartea a IV-a această „medietate de afect“ nu apare deloc.

Această parte a *Eticii* prezintă o descriere vie și deseori amuzantă a calităților admirate sau blamate de către grecii cultivați din epoca lui Aristotel. Metoda adoptată e exact opusă celei urmate de Platon. Platon (în *Republica*) ia cele patru virtuți cardinale recunoscute în epocă — înțelepciune, curaj, stăpînire de sine, dreptate — și le interpretează într-un mod așa de larg, încît fiecare dintre ele este în pericol să se suprapună peste celelalte, iar două dintre ele — înțelepciunea și dreptatea — tind aproape să se identifice cu virtutea ca întreg. La Aristotel, sfera diferitelor virtuți este restrînsă cu strictețe, iar nouă ni se dă posibilitatea cu atît mai mult să estimăm lărgirea și spiritualizarea idealurilor morale pe care secolele ulterioare lui Aristotel le-au realizat. Nu se face nici o încercare pentru a obține o diviziune logică exhaustivă a afectelor sau actelor. Ordinea este întîmplătoare; două dintre virtuțile cardinale sînt tratate pentru început în detaliu (discutarea celorlalte două fiind rezervată pentru Cărțile a V-a și a VI-a); celelalte virtuți sînt luate în considerare pur și simplu în modul în care îi apar lui Aristotel, una sugerînd-o fără îndoială pe cealaltă care îi urmează. Două idei speciale ce trebuie remarcate în cadrul descrierii virtuților sînt (1) lumina pe care ea o aruncă asupra teoriei medietății și

Afect	*Acțiune*	*Exces*	*Medie*	*Insuficiență*
Teamă		Lașitate	Curaj	Fără nume
Încredere[59]		Nechibzuință	Curaj	Lașitate
Anumite plăceri ale pipăitului (durerea rezultată din dorința pentru asemenea plăceri)		Desfrîu	Cumpătare	Insensibilitate
	Oferirea banilor	Risipă	Generozitate	Avariție
	Primirea banilor	Avariție	Generozitate	Risipă
	Oferirea banilor în cantitate mare	Vulgaritate	Măreție[60]	Meschinărie
	Pretenția de onoare la scară mare	Vanitate	Respect de sine[61]	Micime sufletească
	Urmărirea onoarei la scară mică	Ambiție	Fără nume	Indiferență
Mînie		Irascibilitate	Blîndețe	Apatie
	A spune adevărul despre sine	Lăudăroșenie	Sinceritate	Autodepreciere[63]
	A oferi plăcere –			
Relații sociale	prin amuzament	Bufonerie	Spirit vesel[62]	Grosolănie
	în general în viață	Lingușire	Amabilitate	Ursuzenie
	Stări medii ale afectului			
Pudoare		Timiditate	Decență	Nerușinare
Durere față de soarta bună sau rea a altora		Invidie	Indignare îndreptățită	Răutate

(2) intruziunea elementelor non-morale, dintre care descrierile „măreției“, grandorii sufletești (μεγαλοψυχία) și spiritului vesel, reprezintă cea mai bună mărturie. Măreția, de exemplu, apare a fi mai degrabă o chestiune de bun gust estetic. Aceste idei sînt suficient de bine ilustrate dacă luăm în considerare descrierea curajului, cumpătării și grandorii sufletești.

(1) Curajul. Toate relele induc o teamă în mod natural, dar unele (cum este proasta reputație) sînt în mod just de temut; stăpînirea unei astfel de frici nu înseamnă evident curajul adevărat. Altele (cum ar fi sărăcia, boala, jignirea familiei cuiva, invidia) probabil nu ar trebui să inducă teamă; dar stăpînirea unei astfel de frici nu reprezintă curaj în sensul strict. Curajul trebuie să fie privitor la cel mai înfricoșător dintre rele, adică la moarte; dar la moarte nu în orice circumstanță, de exemplu pe mare sau în cazul unei boli, ci în cele mai nobile circumstanțe, adică în luptă. Omul curajos este acela care nu se teme de o moarte nobilă. El va fi ca urmare curajos pe mare și în cazul bolii, dar în astfel de circumstanțe nu există vreun scop al acțiunii sau vreo măreție în moarte.[64]

Omul curajos se va simți cuprins de teamă, dar el o va stăpîni; el va înfrunta pericolul „așa cum se cuvine și cum o cere rațiunea, de dragul frumosului moral (τοῦ καλοῦ ἕνεκα)[65]; căci acesta este scopul virtuții.“[66] Există o ambiguitate în expresia greacă mai sus citată. Ea poate semnifica că „datorită acțiunii, înfruntarea pericolului este ea însăși frumoasă“. Sau ar putea însemna „de dragul obținerii obiectului frumos“. Ultima variantă este cea vizată de concepția lui Aristotel despre acțiune ca țintind spre un scop altul decît el însuși — ca tinzînd, în ultimă instanță, spre viața teoretică, scopul teoretic al omului — și de evaluarea alegerii morale ca alegere a mijloacelor ce vizează scopul. Dar afirmația este parafrazată de mai multe ori[67] în primul sens și niciodată în ultimul sens, și apare limpede că în tratarea actuală a virtuților Aristotel uită într-un fel de concepția sa formală; nu există nici un loc în care el încearcă să deducă necesitatea vreunei virtuți din scopul suprem ce trebuie atins. El descrie agentul ca fiind mișcat spre acțiune de către contemplarea „strălucirii“ actului bun în sine și astfel devine în tratarea sa amănunțită un intuiționist. Teoria formală rămîne în aer, iar noi rămînem cu impresia că atunci cînd Aristotel se confruntă cu faptele morale, el resimte inadecvarea ei.

Există, continuă Aristotel, cinci genuri de curaj diferite de curajul moral propriu-zis. Există (a) un curaj politic, curajul ce înfruntă pericolul de a cîștiga onoruri și de a scăpa de dezonoare, atribuite de legi curajului, respectiv lașității. Aceasta se aseamănă cel mai mult curajului adevărat, deoarece motivația sa este una nobilă, și anume onoarea. O formă inferioară a curajului politic este aceea în care motivația o reprezintă frica de pedepse. Există (b) curajul experienței, așa cum apare el la soldații de profesie. Atunci cînd își pierd încrederea datorată experienței, ei devin mai repede

lași decît soldații-cetățeni, descriși mai sus. Există (c) curajul inspirat de mînie sau durere care este înrudit cu cel arătat de animale. Acesta este genul „cel mai natural" de curaj; dacă i se adaugă alegerea și o motivație corectă, el devine curaj propriu-zis. Există (d) și curajul datorat unui temperament sanguin. Dacă speranța se spulberă, un astfel de curaj dispare curînd deoarece nu este susținut de o motivație corectă. (e) Există și curajul ignoranței, care este și mai puțin rezistent decît cel anterior.[68]

Deși curajul este o atitudine adecvată atît în ceea ce privește sentimentul încrederii cît și cel al fricii, el apare mult mai evident în circumstanțele care inspiră teamă; el înseamnă în mod esențial înfruntarea a ceea ce provoacă durerea. Scopul său este, într-adevăr, plăcut, dar acesta este umbrit de durerile care-l însoțesc. Într-adevăr, Aristotel admite că activitățile virtuoase sînt în general plăcute numai în măsura în care scopul este atins [69]; nu există o asemenea armonie prestabilită între activitatea virtuoasă și plăcere, după cum discuția despre eudaimonie din Cartea I o presupune prea ușor.

Primul lucru care ne apare probabil atunci cînd luăm în considerare această temă este acela că este nenatural de a opune curajul atît nechibzuinței cît și lașității[70]. Opusul curajului este lașitatea, iar opusul nechibzuinței, prudența[71]. Am fi dispuși să gîndim că diferența dintre ultimele două este una intelectuală și nu una morală și că Aristotel încearcă să-și susțină doctrina sa a medietății prezentînd o insuficiență intelectuală ca și cînd ar fi un viciu moral, care se raportează la curaj pe de o parte în același mod în care lașitatea se raportează din cealaltă parte. Iar în general am putea spune că schema trinitară a viciilor și virtuților este greșită; fiecare virtute are doar un viciu opus ei; opusul cumpătării este necumpătarea, cel al generozității, meschinăria,[72] mîndriei proprii îi este opusă lipsa respectului de sine[73], bunei dispoziții — proasta dispoziție, dreptății — nedreptatea. Nu ar trebui oare să se întîmple astfel prin însăși natura distincției dintre virtute și viciu? Viciu înseamnă supunere pasivă la instinctul natural; virtute, stăpînirea instinctului prin simțul datoriei sau datorită altei motivații superioare — după cum afirmă Aristotel, cu ajutorul regulii dezvăluite de rațiune. Un astfel de control ar putea fi prea limitat, însă nu poate fi niciodată prea mult. Cu toate acestea regăsim în concepția lui Aristotel mai multe lucruri decît ne-o permite această critică. Ceea ce el a întrezărit, deși nu a explicat suficient de bine, constă în aceea că în multe cazuri reacțiile naturale la stimuli apar în perechi de opuși. Există nu doar o tendință de a evita pericolul, ci și una de a și-l asuma în grabă — o tendință mai puțin comună decît cealaltă; dar care există și care, nu mai puțin decît cealaltă, trebuie dominată, „de dragul frumosului moral". Un soldat nu trebuie să fie sclavul „avîntului" său, după cum a fost numită această tendință[74], după cum un altul nu trebuie să fie sclavul fricii sale. Și unul și celălalt trebuie să urmeze regula.

Trinitatea lui Aristotel nu trebuie să o substituim printr-o singură dualitate ci prin două, și să o reprezentăm astfel:

Afect	Virtute	Viciu
Teamă	Curaj	Lașitate
Atracție pentru pericol	Prudență	Nechibzuință

La fel, în privința banilor avem:

Afect	Virtute	Viciu
Instinctul de acumulare	Generozitate	Meschinărie
Instinctul de risipă	Cumpătare	Risipă

În plan extern, lucrarea virtuoasă este o cale de mijloc între extreme, dar pentru a evita cele două extreme trebuie depășite impulsuri diferite. În plan lăuntric, curajul reprezintă un lucru cu totul diferit de prudență, generozitatea de cumpătare. Nu avem aici spațiul pentru a aplica această analiză și celorlalte cazuri, ea fiind aplicabilă cu siguranță în mai multe cazuri.

Celălalt punct care trebuie remarcat din prezentarea curajului este puternica restrîngere a scopului său. Aristotel menționează un sens mai larg al cuvîntului care se aplică oamenilor care nu au teamă, de exemplu, căderea în dizgrație sau pierderea bogăției. El respinge însă acest sens ca nefiind propriu-zis curaj.[75] Cu toate acestea ar fi o greșeală să afirmăm că el înțelege prin curaj doar simplul curaj fizic. Curajul care e pur instinctiv e descris ca fiind doar un germene din care adevăratul curaj s-ar putea dezvolta, dar pentru a se dezvolta trebuie adăugată o motivație adevărată. Trebuie să înfruntăm pericolul nu pentru că ne face plăcere, ci pentru că este un lucru nobil să procedăm astfel. În alt sens al termenului „fizic", singurul gen de curaj pe care el îl recunoaște este curajul fizic. Frica pe care trebuie să o învingem este frica de răul fizic, iar în sens restrîns este doar frica de moarte în bătălie. Curajul navigatorului sau al exploratorului sînt excluse. Excluderea este, desigur, nejustificată, dar este explicabilă, dacă ne amintim că aceștia nu înfruntă moartea pentru țara lor, așa cum o face soldatul. Măreția scopului vizat, siguranța statului fac ca pentru Aristotel moartea soldatului să fie în mod unic nobilă, deși el nu se referă în mod explicit la acest scop, ci îl prezintă împreună cu aspectul nobil al acțiunii.

(2) Cumpătarea. Domeniul acestei virtuți este și el restrîns. Se spune că ea se referă la plăceri și dureri, însă în realitate este limitată la cele dintîi. Plăcerile mentale sînt primele excluse. Pentru cei ce sînt sclavii acestora noi avem și alte nume decît cel de „desfrînat". Plăcerile văzului, auzului, mirosului sînt și ele excluse; cumpătarea se referă doar la acele simțuri ce sînt savurate direct atît de animalele inferioare cît și de om, adică simțul tactil și al gustului. Nu sînt incluse însă toate plăcerile pipăitului și ale gustului, ci doar cele pur animalice, ca acelea ale mîncatului, băutului și relațiilor

sexuale.[76] Singurele dureri care intră în sfera de preocupare a cumpătării sînt cele cauzate de dorința neîmplinită pentru astfel de plăceri.[77]

În afară de îngustimea excesivă a conceptului de cumpătare, important de reținut aici este eșecul doctrinei căii de mijloc. Viciul datorat insuficienței, faptul este recunoscut, nu are nume, și abia dacă există. Singurul lucru care poate fi opus autocontrolului este lipsa sa. În acest caz, doar un instinct trebuie stăpînit; instinctul de a îmbrățișa plăcerile în cauză. Aici nu există un *viciu* datorat insuficienței; „insuficiența" poate să fie o insensibilitate înnăscută, pentru care cineva nu poate fi blamat, sau ascetism, ceea ce nu este sclavie față de instinct, ci supunerea instinctului unei reguli, deși probabil nu este vorba de „regula cea dreaptă".

(3) Grandoarea sufletească sau, după cum am mai putea să o numim, mîndria proprie sau respectul de sine, ocupă un loc special pe lista virtuților. Omul cu grandoare sufletească este cel ale cărui merite și pretenții sînt la fel de mari. Prin urmare, această virtute le presupune pe celelalte și le dă strălucire; ea este „un fel de coroană a virtuților". Ceea ce acest om pretinde este onoarea, dar marile onoruri, chiar și cele conferite de oamenii buni, îi vor face doar cu moderație plăcere, deoarece în cel mai fericit caz el primește ceea ce i se cuvine. Cu toate acestea el le va accepta, ele fiind lucrul cel mai bun pe care semenii săi i-l pot oferi. El va disprețui onorurile din partea oamenilor de rînd și nu mai puțin dezonoarea. Dacă s-a născut dintr-o familie aleasă, are putere sau bogăție, acestea îi vor mări sentimentul propriei valori. Nu iubește pericolul, însă, confruntat cu o primejdie mare, nu își va cruța viața, socotind că viața poate fi păstrată la un preț prea mare. Este oricînd gata să facă un bine, dar se rușinează atunci cînd i se face un bine, punîndu-se în acest fel pe poziția celor inferiori. Omul cu grandoare sufletească răsplătește binele printr-un bine și mai mare, în așa fel încît să-și îndatoreze prietenul. Își aduce aminte de cei cărora le-a făcut un bine, însă îi uită pe cei care i-au făcut lui un bine; îi face plăcere să i se aducă aminte de binele pe care l-a făcut, dar nu de cel care i s-a făcut. De la alții el cere puțin, însă el este întotdeauna gata să ajute. În fața celor mari se poartă cu mîndrie și este curtenitor față de cei de condiție medie. Nu se îmbulzește acolo unde pot fi dobîndite onoruri și nici acolo unde alții sînt conducători. Nu se grăbește să acționeze decît acolo unde trebuie făcut un lucru important. Este deschis în dragoste și în ură, în vorbire și acțiune; nu dorește să trăiască după cum vor alții, excepție făcînd prietenii săi; nu se extaziază în admirație; nu dorește să-și aducă aminte de rău; nu bîrfește și nu lucrează pe la spate; nu se tînguiește la pierderea unor lucruri minore; preferă averile frumoase și nefolositoare. Pasul lui este încet, vocea profundă, iar vorbirea liniștită.[78]

Cele descrise mai sus sînt trăsături minunate, dar în general imaginea este una nemulțumitoare, ea fiind o anticipare a înțeleptului stoic căruia îi lipsește însă autoînjosirea în fața idealului datoriei. Caracterul ofensiv al

acestei imagini este îndulcit, deși nu și înlăturat, dacă ne aducem aminte că se presupune că omul care se comportă astfel trebuie să posede, pentru început, cele mai mari merite posibile. În același timp, nu putem presupune că descrierea acestei virtuți, spre deosebire de celelalte, este ironică sau o simplă expunere a unor concepții populare. Paragraful trădează pur și simplu cît se poate de evident preocuparea față de sine care reprezintă partea negativă a eticii lui Aristotel.

Dreptatea

Din cele patru virtuți cardinale ale lui Platon mai avem de prezentat dreptatea și înțelepciunea. Cartea a V-a este dedicată dreptății.[79] Aristotel începe[80] prin a recunoaște două sensuri ale cuvîntului. Prin „drept" înțelegem (1) ceea ce este legal sau (2) ceea ce este cinstit și just; aceste sensuri reprezintă dreptatea „universală" și respectiv cea „particulară". Primul din aceste sensuri nu este unul pe care i l-am atribui cuvîntului „drept" în mod natural. Aceasta se explică în parte prin faptul că δίκαιος a însemnat la origine „cel ce respectă obiceiul sau normele" (δίκη) în general.[81] În greaca tîrzie, dreptatea tinde să devină identică cu totalitatea dreptății.[82] Cuvîntul ἀδικεῖν a fost folosit în special în legea atică pentru a exprima orice încălcare de lege. Inculpatul într-un proces civil este acuzat de a fi nedreptățit un individ, prizonierul într-un caz penal este considerat a fi nedreptățit cetatea. Aristotel crede că legea trebuie să țină sub control întreaga viață umană și să impună, nu atît moralitatea, deoarece nu poate face ca toți oamenii să acționeze „de dragul a ceea ce este nobil", ci acțiunile conforme cu toate virtuțile. Dacă legea unui anume stat face acest lucru doar parțial, aceasta se datorează faptului că legea este doar o adumbrire grosolană și pripită a ceea ce ar trebui să fie.[83] Dreptatea în acest sens, de supunere față de lege, este similară cu virtutea, deși termenii nu sînt identici ca semnificație. Termenul „dreptate" se referă la caracterul social implicat în orice virtute morală și asupra căruia termenul de „virtute" nu ne atrage atenția.

Cu toate acestea, interesul său principal rezidă în „dreptatea particulară". Omul care „nu este drept" în acest sens este cel care ia mai mult decît i se cuvine din lucrurile care sînt bune în sine, dar nu sînt întotdeauna bune pentru o anume persoană, de exemplu, bunurile externe, cum ar fi bogăția și onorurile. Bărbatul care fuge din bătălie sau care își pierde cumpătul poate fi considerat nedrept într-un sens mai larg; el însă nu este acaparator. Aviditatea este un viciu particular care trebuie deosebită de celelalte vicii, iar acest viciu poartă în mod special numele de „nedreptate". Dreptatea particulară este de două feluri: dreptatea în distribuirea onorurilor și a bogăției între cetățeni și dreptatea corectivă prezentă în relațiile dintre oameni.[84] În ambele cazuri, dar și în al treilea pe care Aristotel îl introduce după un moment de

regîndire, el încearcă să arate că dreptatea înseamnă stabilirea unui fel de ἀναλογία (ceea ce înseamnă în primul rînd „proporție“ și include și anumite relații numerice)[85] și în același timp că cele trei feluri de dreptate stabilesc *diferite* feluri de ἀναλογία, nu întotdeauna ca proporție, după cum spusese Platon[86], dar nici ca reciprocitate, după cum spuneau pitagoreicii.

Dreptatea *distributivă* angajează două persoane și două lucruri, iar sarcina ei este, în cazul unui bun care trebuie distribuit, să-l împartă în proporție de C: D egală cu proporția meritului între cele două persoane A și B între care trebuie împărțit. Cu toate acestea meritul este estimat diferit în diverse state. În democrație, libertatea este standardul și toți oamenii liberi sînt considerați egali. În oligarhie, standardul este bogăția sau originea nobilă, iar în aristocrație virtutea. Dacă

$$A : B = C : D, \text{ atunci}$$
$$A : C = B : D \text{ și prin urmare}$$
$$A + C : B + D = A : B.$$

Adică, dacă C este dat lui A iar D lui B, poziția corespunzătoare a părților este aceeași ca și înainte de distribuție, iar dreptatea va fi fost făcută. Astfel, dreptatea este calea de mijloc între a da mai mult lui A decît i se cuvine, iar lui B mai mult decît este al lui.[87]

Această prezentare a dreptății distributive sună oarecum ciudat în urechile noastre; noi nu obișnuim să considerăm statul ca fiind cel ce distribuie bogăția între cetățeni. Mai degrabă noi îl socotim drept cel care distribuie greutăți sub formă de taxe. Cu toate acestea, în Grecia cetățeanul se considera, după cum s-a spus[88], mai curînd ca acționar în stat decît contribuabil, iar proprietatea publică, adică ținutul unei noi colonii, era adeseori împărțită între ei, în timp ce asistența publică pentru cei nevoiași era și ea recunoscută. Aristotel pare să se gîndească și la distribuirea profiturilor printre parteneri în proporția în care ei au investit în afacerea lor[89]; împărțirea unei moșteniri intră și ea în același principiu. Prin distribuirea de onoruri, Aristotel are în vedere distribuirea funcțiilor potrivit „ipotezei“ fundamentale a stării speciale pentru care statutul de om liber, bogăția, originea nobilă sau virtutea trebuie să reprezinte standardul. Această concepție joacă un rol important în *Politica.*[90]

Dreptatea *corectivă* se subîmparte în (1) tranzacții voluntare, cum ar fi vînzarea, împrumutul și în (2) tranzacții involuntare, care angajează frauda sau forța, cum ar fi furtul, atacul (cu violență fizică). Deosebirea între tranzacțiile voluntare și involuntare constă în aceea că în cazul celor dintîi „începutul tranzacției este voluntar“, adică persoana care în cele din urmă a fost vătămată a intrat inițial în contract în mod voluntar. Cele două categorii de nedreptate răspund distincției între încălcările de contract și delicte sau prejudicii. În ambele cazuri, vătămarea este considerată ca fiind îndreptată împotriva individului, iar obiectivul judecătorului nu este acela de a

pedepsi, ci de a face dreptate. „Tranzacțiile involuntare" pe care Aristotel le menționează sînt de fapt, cele mai multe dintre ele, și crime, iar în sistemele juridice moderne ele ar face obiectul acuzării penale, adeseori însă ele sînt acționate și de legea civilă, aceasta fiind lumina în care Aristotel le consideră[91], în conformitate cu practica greacă.

Dreptatea corectivă nu se manifestă asemenea dreptății distributive potrivit proporției geometrice, ci potrivit „proporției aritmetice" sau, mai exact, nu este vorba de proporție ci de progresie aritmetică. Aici nu se pune problema stabilirii unui raport între meritele a două persoane; legea nu e interesată dacă un om bun a înșelat un om rău sau viceversa; ea îi tratează ca fiind egali. Legea este interesată doar de natura specifică a prejudiciului care include o referință la statutul părților și la caracterul voluntar sau involuntar al actului[92]; ia în considerare „daunele morale și intelectuale", precum și prejudiciile financiare și fizice. Părțile sînt privite sub aspectul cîștigului și respectiv al pierderii, termenii „cîștig" și „pierdere" fiind preluați din tranzacțiile comerciale dintre diverse persoane. În urma prejudiciului, părțile se află în poziția A + C, B – C, A fiind tratat ca = B. Ceea ce face judecătorul e să ia de la A și să-i dea lui B, așezîndu-i astfel pe fiecare într-o poziție ce reprezintă media aritmetică dintre cîștig și pierdere. Și ca în cazul dreptății distributive, poziția relativă a părților (aici una de egalitate) se menține, căci (A fiind = B) A + C – C = B – C + C.[93]

Pitagoreicii au definit dreptatea ca „reciprocitate", adică lui A să i se facă ceea ce el i-a făcut lui B — cu alte cuvinte „ochi pentru ochi și dinte pentru dinte". Această formulă simplă nu se aplică, subliniază Aristotel, nici dreptății distributive, nici celei corective, dar există un al treilea gen — dreptatea schimbului sau dreptatea comercială — în care ea se aplică dacă o înțelegem ca „reciprocitate în acord cu o proporție" în loc de „reciprocitate pe baza egalității".[94] Reciprocitatea este necesară pentru a da coeziune statului, căci unitatea este menținută prin schimbul serviciilor, iar oamenii nu vor accepta schimbul dacă nu vor primi la fel de mult bine pe cît au dat. Dar simpla reciprocitate, o zi de muncă pentru o zi de muncă, nu se poate realiza, deoarece părțile ce intră în schimb au valori diferite. Ele și produsele lor trebuie să fie echivalate înainte ca schimbul să aibă loc. Avem nevoie de aceea de o unitate în termeni din care să poată fi evaluate produsele lor. Este căutată unitatea adevărată; cea care unește poporul. Dar A al cărui produs B îl dorește ar putea să nu dorească produsul lui B sau să nu aibă nevoie de el atunci cînd B are nevoie de al lui. Pentru a evita fluctuația valorii de schimb ce ar decurge de aici, au fost introduși banii, care sînt o „reprezentare convențională a cererii", o „garanție a faptului că dacă nu-ți dorești nimic la schimb, poți să obții lucrul dorit atunci cînd voiești". Banii devin ei înșiși obiect al fluctuației valorii, dar în mai mică măsură decît alte bunuri.[95] Dacă acum o casă valorează 5 mine[96] iar un pat o mină, noi știm că

o casă valorează 5 paturi, astfel încît dacă are loc „un aranjament la schimb“ acesta va avea în vedere această situație, adică, dacă A (un constructor) cumpără de la B (producător de paturi), iar B cumpără C (o casă) de la A, va exista „o reciprocitate proporțională“ (adică reciprocitate ce ia în considerare calificarea cerută a părților și valoarea relativă a produselor lor), iar schimbul va fi unul echitabil. Această noțiune a banilor care facilitează schimbul în natură în loc de a-l elimina (practic), este una ciudată, dar trebuie amintit că în economie, ca de altfel în multe alte domenii, Aristotel a fost aproape cel mai timpuriu gînditor[97], iar dacă se recunoaște acest lucru, acest capitol[98] împreună cu unele din *Politica*[99] pot fi văzute ca o contribuție remarcabilă la această temă.

Cele trei tipuri de persoane pe care Aristotel ni le prezintă ca acționînd în spiritul dreptății sînt (1) omul de stat, cel care distribuie onorurile și recompensele, (2) judecătorul, cel care evaluează pagubele, (3) agricultorul sau meșteșugarul, cel care își schimbă produsele la un preț corect. Mai mult, o dată ce cazurile de încălcare a contractului și prejudiciile sînt exemple ale nedreptății, onorarea contractelor și înfrînarea de la fapte ce aduc prejudicii devin exemple ale dreptății, Aristotel a acoperit aproape complet cîmpul acțiunilor la care cuvintele „drept“ și „nedrept“ se pot aplica. Dar el nu a subliniat diferența ce există între numeroasele tipuri de dreptate și nedreptate. Dacă omul de stat și judecătorul acționează în spiritul dreptății, dacă cetățeanul particular își onorează contractele și se abține de la a leza drepturile altor oameni, aceasta depinde de propria lor voință. Ei pot deveni subiecte a numeroase tentații de a acționa nedrept, iar acțiunea lor justă poate fi pe drept numită virtuoasă. Nu există însă virtute morală în dreptatea comercială așa cum este ea descrisă de Aristotel. „Dreptatea“ aici nu este o virtute, ci un fel de „guvernator“ în ansamblul mașinii economice ce menține prețurile de schimb să nu fluctueze puternic față de valoarea reală a bunurilor schimbate în vederea nevoilor umane. Sensul acestei diferențe ar fi putut să-l determine pe Aristotel să nu recunoască dreptatea comercială ca pe unul din tipurile primare ale dreptății și să o introducă după o perioadă mai lungă de gîndire.

Discuția a evidențiat, afirmă Aristotel, că acțiunea dreaptă este calea de mijloc între a lucra necinstit și a fi tratat în mod necinstit. Omul de stat și judecătorul, care împart bunuri sau constată prejudiciile în mod corect, nu sînt amenințați de pericolul vreunei nedreptăți; iar cetățeanul simplu, căruia i s-ar putea da prea mult sau prea puțin printr-un act nedrept al omului de stat sau judecătorului, nu acționează în nici un fel atît timp cît acest lucru are loc, ci e cu totul pasiv. Cele două puncte de vedere sînt confuze. Singura persoană care alege cu adevărat între prea mult, prea puțin și acțiunea corectă este individul care alege *fie* să ia ceea ce i se cuvine, *fie* să ia mai mult, *fie* să ia mai puțin. În privința celei de a *treia* variante nu este vorba de

nici un instinct egoist; dacă el o adoptă, nu înseamnă că se comportă vicios. Astfel, încercarea de a prezenta dreptatea ca pe o cale de mijloc eșuează. Ea este o cale de mijloc, subliniază Aristotel, dar nu ca celelalte virtuți, ci doar în sensul că produce o stare de lucruri intermediară între aceea în care A are prea mult și aceea în care B are prea mult.[100]

Aristotel face două distincții: (1) cea între dreptatea politică și cea nepolitică. Prima este aceea care are loc în „societatea al cărei scop este o existență autarhică, adică ai cărei membri sînt liberi și egali“[101], cu alte cuvinte, între cetățenii unui stat liber. Dar dincolo de aceasta există ceea ce poate fi numit prin analogie dreptate, care există între stăpîn și sclav sau între părinte și copil. În acest caz, partea subordonată este într-un sens o parte din cea superioară; nu avem de a face cu persoane libere, total separate una de alta, iar dreptatea în sensul deplin al cuvîntului nu poate exista între ele. Relația dintre soț și soție și dreptatea ce poate exista între ei reprezintă o formă intermediară; adică cetățenii posedă drepturi în sens deplin, soțiile lor le posedă doar într-un grad mai redus, iar copiii și sclavii în cea mai mică măsură.[102] (2) A doua distincție este cea între dreptatea convențională și cea naturală. Există o clasă de drepturi și îndatoriri recunoscute universal, dar peste ele se suprapun drepturi și îndatoriri create prin legile unor state particulare. Aristotel se opune concepției sofiste comune pentru care orice justiție e convențională; chiar și dreptatea naturală, spune el, admite excepții.[103]

Aristotel trece apoi la partea internă a dreptății. Dreptatea nu este doar simpla realizare a unei medii sau a unei proporții, ci presupune o anumită stare de spirit; este vorba de tendința de a acționa într-un anumit mod prin intermediul *alegerii deliberate.* Oamenii nu sînt în egală măsură responsabili de toate acțiunile care în fapt nu izbutesc să realizeze media. Sînt recunoscute patru stadii (în afara acțiunii coercitive). (1) Dacă acționezi în necunoștință de cauză și pricinuiești un prejudiciu care n-ar fi putut fi anticipat rațional, acesta este un accident. (2) Dacă acționezi din ignoranță și fără răutate și cauzezi un prejudiciu care ar fi putut fi anticipat rațional, aceasta e o greșeală (legea noastră ar numi-o neglijență). (3) Dacă acționezi în cunoștință de cauză dar fără deliberare, de exemplu, în caz de mînie, actul e unul nedrept, dar nu implică faptul că tu ești nedrept. (4) Dacă acționezi prin alegere deliberată, atît actul cît și făptuitorul sînt nedrepți.[104]

În trasarea acestor distincții, Aristotel este într-o oarecare măsură inspirat de practica tribunalelor grecești, dar intenția sa este una profund morală, nu una juridică. Teoriile sale au avut însă o mare influență asupra jurisprudenței. Distincția dintre legea comună și echitate, de exemplu, deși își datorează forma exactă unei multitudini de fapte istorice, este în mare măsură derivată din observația lui Aristotel asupra echității ca formă de dreptate superioară dreptății legale, „un amendament al legii, în măsura în care generalitatea ei o face incompletă“.[105]

Virtuțile intelectuale

Aristotel trece apoi de la virtutea morală la cea intelectuală. Două motive fac necesară studierea ultimei. (1) Omul virtuos a fost definit ca acționînd în conformitate cu „regula dreaptă".[106] Identificarea acestei reguli este o operație intelectuală, iar noi trebuie să-i cercetăm natura. (2) Eudaimonia a fost definită ca „activitatea sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuțile sînt mai multe, în acord cu cea mai bună și mai desăvîrșită".[107] Dacă vrem să știm ce este fericirea, noi trebuie să luăm în considerare natura virtuților intelectuale cît și a celor morale și să ne întrebăm care virtute din toată mulțimea aparținînd ambelor clase este cea mai bună.

Elementul din noi care formulează reguli — elementul rațional — se divide în (a) facultatea științifică prin care noi contemplăm obiectele care nu admit contingență (regulile pe care le formulează sînt de tipul „S este întotdeauna P pentru că S e mereu M iar M mereu P") și (b) facultatea calculatoare (ultima[108] numită și facultatea opinativă), prin care studiem lucrurile în care există contingență; regula ei (silogismul practic) este de tipul „A trebuie înfăptuit pentru că A este un mijloc în vederea lui B iar B este un scop", în care existența și a lui A și a lui B este contingentă.[109] Astfel, dintre cele trei elemente predominante din suflet — senzația, intelectul, dorința — senzația nu determină niciodată acțiunea, după cum putem vedea din faptul că animalele inferioare au senzație dar nu acționează. Celelalte două elemente determină acțiunea în moduri diferite, deoarece virtutea morală a fost considerată ca o dispoziție de a alege, iar alegerea ca o dorință deliberată, adică ceea ce implică dorința spre un scop și judecata (modalitatea „calculatoare" a rațiunii) care descoperă mijloacele necesare atingerii scopului. Obiectul rațiunii în forma sa științifică este adevărul; obiectul rațiunii în forma sa calculatoare este adevărul ce corespunde dorinței îndreptățite, adică adevărul privitor la mijloacele ce vizează satisfacerea dorinței îndreptățite. Simpla gîndire nu determină nici o mișcare, ci doar gîndirea orientată spre un scop. Omul, văzut ca factor inițiator al acțiunii, este o unitate compusă din dorință și rațiune. Întrucît adevărul este scopul celor două părți raționale ale sufletului, virtutea fiecăreia trebuie să fie lucrul prin care ea ajunge la adevăr.[110]

Există cinci modalități ale spiritului prin care noi accedem la adevăr și înseși denumirile cărora implică infailibilitatea lor — știința, arta, înțelepciunea practică, înțelepciunea intuitivă și înțelepciunea teoretică.[111] (1) *Știința* se ocupă (a) cu ceea ce este necesar și etern, (b) transmisibil prin învățare. Învățarea pornește întotdeauna de la ceea ce e cunoscut și continuă prin inducție sau silogism. Dar inducția nu e un proces științific; ea furnizează primele principii de la care pornește procesul silogistic, care reprezintă știință. Știința este „dispoziția prin care noi demonstrăm".[112]

(2) Prin manipularea contingentului noi putem avea în intenție fie să *facem*[113] ceva — să fim activi într-un anumit mod, fie să *realizăm*[114] ceva — să producem ceva distinct de activitatea de producere în sine. *Arta* este „dispoziție prin care noi *realizăm* lucruri cu ajutorul unei reguli adevărate".[115] Ea se ocupă cu lucrurile care nu sînt nici necesare, nici conforme naturii lor, adică nici cu A-ii care sînt inevitabil B, nici cu A-ii care tind să devină B datorită unui principiu intern, ci cu A-ii care pot fi făcuți să fie B prin lucrarea unui agent extern. Opera de artă, care este obiectul pus înaintea sa prin activitatea de „realizare", este ea însăși mijlocul spre ceva mai înalt, adică folosirea ei și, în cele din urmă, spre o formă de acțiune (opusă realizării) care își este propriul scop. În felul acesta, arta este subordonată înțelepciunii practice.[116] Arta include atît utilul cît și artele frumoase, iar Aristotel are în vedere de regulă primul aspect. În primul caz, folosirea operei de artă constă în utilizarea ei ca instrument al unei activități intelectuale sau morale; în al doilea caz, folosirea ei ar putea fi presupusă a fi contemplație estetică, dar nu există nici un indiciu clar că Aristotel ar fi gîndit acest lucru ca un scop în sine.

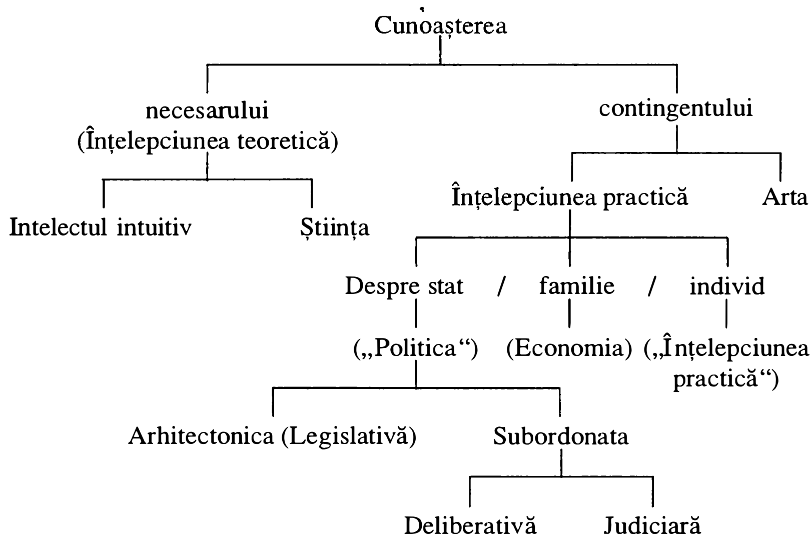
(3) *Înțelepciunea practică* reprezintă puterea de a delibera bine, nu în privința modului în care trebuie realizate lucrurile particulare sau stările particulare cum ar fi sănătatea și puterea fizică (acestea sînt obiecte ale *artei*), ci în privința „lucrurilor bune pentru sine însuși", adică a modului în care poate apărea o întreagă stare de a fi care ne va satisface. Ea este „un *habitus* al acțiunii însoțit de rațiune adevărată, avînd ca obiect ceea ce este bine și ceea ce este rău pentru om".[117] Astfel, înțeleptul practic ar trebui să știe, în primul rînd, care sînt „lucrurile bune pentru om"; potrivit concepției lui Aristotel, el ar trebui să cunoască concluzia la care ajunge el însuși în Cartea a X-a, că cel mai bun lucru pentru om este viața în contemplație și că el ar trebui să delibereze în privința mijloacelor prin care aceasta ar trebui obținută. Această dispoziție sau *habitus* și nu dispoziția științifică este cea care poate fi degradată prin plăcere și durere; viciul, care consideră plăcerea și evitarea plăcerii ca scop al vieții, distruge „principiul prim", adică premisa majoră a silogismului practic, și ne împiedică să recunoaștem obiectele adevărate către care ar trebui direcționată viața.[118]

(4) *Intelectul intuitiv* este acela prin care noi înțelegem ultimele premise de la care pornește știința. El surprinde principiile prime prin „inducție". Aceasta nu trebuie înțeleasă ca „inducția perfectă" a logicienilor moderni, care nu conduce spre cunoașterea unui universal veritabil, nici ca „inducție imperfectă", care ajunge la o concluzie doar probabilă, ci ca procesul prin care în urma experimentării unui anumit număr de cazuri particulare mintea înțelege un adevăr universal care atunci și mai apoi este privit ca evident de la sine. Inducția în acest sens este activitatea „intelectului intuitiv".[119]

(5) *Înțelepciunea teoretică* este unirea dintre intuiție și știință îndreptată spre cele mai nobile obiecte. Ea este superioară înțelepciunii practice, așa

cum obiectele sale, cum ar fi corpurile cerești[120], sînt superioare omului, al cărui bine formează obiectul înțelepciunii practice.[121] Menționarea corpurilor cerești arată că „înțelepciunea teoretică" nu e folosită aici, ca în cazul altor pasaje[122], doar de filozofie, în opoziție cu știința; ea cuprinde probabil toate cele trei diviziuni ale „înțelepciunii" recunoscute în *Metafizică*[123] — metafizică, matematică, știința naturii. Contemplarea acestor subiecte este, în concepția aristotelică, după cum vom vedea în Cartea a X-a, viața ideală pentru om.

„Înțelepciunea practică" este similară științei politice, dar esența lor nu e aceeași, adică e vorba despre una și aceeași înțelepciune care asigură binele individual și pe cel al statului; dar numind-o înțelepciune practică, ne gîndim la ea ca realizînd un anume lucru, iar numind-o știință politică, un alt lucru. Din identificarea celor două urmează că opera *Eticii* (care e prezentată ca o lucrare de politică) nu e o lucrare de știință propriu-zisă, ci de înțelepciune practică. În fond, Aristotel desfășoară pînă la un anumit punct analiza intenționată care revine dinspre fericire spre mijloacele producerii ei adecvate. El lasă în seama agenților individuali sarcina de a continua procesul în lumina circumstanțelor lor individuale. „Înțelepciunea practică", ne spune Aristotel, a tins să fie limitată la acea parte a ei ce se referă la binele individului, în ideea că el își va obține propria bunăstare cel mai bine dacă o va urmări singur; dar această tendință este greșită, deoarece într-un stat imperfect nu poate fi dusă cea mai bună viață individuală. Iar „știința politică" a fost redusă la partea ei executivă, deși și acest lucru este la fel de greșit.[124] Schema completă a diviziunii este după cum urmează:



Pînă acum înțelepciunea practică a fost net distinsă de percepție și de intelectul intuitiv. Acum însă Aristotel arată tendința de a le unifica.[125] Întrucît înțelepciunea practică se interesează de acțiunile particulare, este mai bine să cunoaștem concluzia silogismului practic fără a cunoaște premisa majoră decît să cunoaștem premisa majoră fără concluzie.[126] Cu alte cuvinte, Aristotel recunoaște un mod secundar al înțelepciunii practice care cunoaște lucrul corect ce trebuie înfăptuit fără a ajunge la el printr-un proces de analiză deliberativă — o înțelepciune privind detaliile, care e de găsit în cei ce dețin o anumită experiență de viață, chiar dacă ei nu pot formula principii generale.[127] În consecință, chiar dacă înțelepciunea practică rămîne încă opusă intelectului intuitiv, ea se afirmă a fi un fel de percepție — nu una prin care noi percepem calitățile surprinse doar de un singur simț, nici chiar cea prin care percepem lucrurile sensibile obișnuite, cum ar fi forma, ci un al treilea fel.[128] Lucrul esențial referitor la percepție este acela că ea este înțelegerea faptului individual, iar în acest sens larg înțelepciunea practică directă, irațională este un fel de percepție; binele este pentru oamenii educați un fel de sensibil comun, așa precum este forma pentru toți oamenii. Pe deasupra, deși intelectul intuitiv a fost definit ca fiind înțelegerea principiilor generale, lucrul esențial cu privire la el este acela că el este înțelegere directă, neraționalizabilă. Ultimii termeni minori ai silogismului practic, ca și ultimii termeni majori ai silogismului demonstrativ nu sînt înțeleși prin argumentare, ci printr-o percepție care poate fi la fel de bine numită intelect intuitiv. Astfel de premise sînt descrise mai departe ca „puncte de plecare ale cauzei finale", deoarece la universale se ajunge plecînd de la particulare.[129] Aici pare a exista o confuzie între premisele minore și concluzie, cauzate fără îndoială de faptul că ambele sînt propoziții singulare ce au același subiect. S-ar putea afirma cu îndreptățire că la nivelul prereflectiv despre care vorbește aici Aristotel, ceea ce este surprins este tocmai corectitudinea actelor particulare, iar de la acestea trecem la formularea de principii generale de tipul „o atare acțiune este bună", din care mai tîrziu deducem corectitudinea unor particulare ulterioare de același tip. Acest lucru ar fi analog cu ceea ce se întîmplă în sfera pur intelectuală, în care universalele sînt înțelese prin inducție pornind de la particulare, iar particularele noi sînt deduse din universale. Însă cunoașterea unor premise minore particulare nu poate conduce la cunoașterea principiilor generale pentru că premisa minoră este un simplu enunț factual, „un anume act are o calitate anume", predicatul nefiind sub nici o formă unul moral. Există urme ale aceleiași confuzii și în altă parte (la Aristotel sau la un interpolator).[130]

Aristotel își îndreaptă apoi atenția spre problema utilității înțelepciunii teoretice și practice. Prima ar apărea nefolositoare, deoarece nu cercetează mijloacele pentru a atinge *eudaimonia*; ultima, de asemenea, din cauză că

cercetează acțiunile pe care un om bun le va făptui indiferent dacă posedă sau nu înțelepciune practică. Întrucît se sugerează faptul că obiectul înțelepciunii practice este cel de a ne face apți să devenim buni, nu este de nici un folos pentru cei care sînt deja buni, iar cît despre cei care nu sînt buni, de ce oare nu ar consulta un înțelept, cum consultă alții un doctor, în loc să încerce ei înșiși să devină înțelepți? Răspunsul constă în aceea că (1) separate de efectele lor, ambele forme de înțelepciune sînt bune în ele însele pur și simplu datorită faptului că sînt virtuți. (2) Ambele feluri de înțelepciune produc fericire, fiind cauza ei formală, distinctă de cauza eficientă; înțelepciunea, sau mai curînd exercitarea ei, este *esența* fericirii. Bineînțeles, concepția intenționată a lui Aristotel constă în aceea că scopul omului este viața teoretică; el pare a spune aici mai puțin distinct că viața înțelepciunii practice este, de asemenea, o parte a scopului.[131] (3) Înțelepciunea practică produce cu adevărat un efect. Fără îndoială, virtutea ne face să alegem scopul corect spre care năzuim, dar înțelepciunea practică ne face să alegem mijlocul corect. Ea nu poate însă exista independent de virtute. Puterea de a-și atinge propriul scop, fie că e bun sau rău, nu reprezintă înțelepciune practică, ci abilitate. Să țintim spre ținta cea adevărată — aici doar virtutea poate asigura acest lucru — și abilitatea va deveni înțelepciune practică; să țintim spre un scop greșit, și ea va deveni simplă viclenie abilă.[132] După cum înțelepciunea practică implică virtutea morală, virtutea morală în sens propriu implică înțelepciunea practică. Am putea într-adevăr să începem de la o virtute naturală, de la o dispoziție habituală care să ne determine a ne comporta drept și cumpătat, de exemplu; dacă însă aceasta nu este însoțită de cunoașterea efectelor pe care acțiunile sînt pasibile de a le avea, ea nu devine niciodată o virtute morală propriu-zisă și rămîne inutilă și (ca în cazul persecutorului conștient) poate deveni periculoasă. Astfel, sugestia că virtutea ar putea fi perfectă fără înțelepciunea practică, bazîndu-se pe refuzul de a vedea interdependența celor două, apare a fi una greșită.

În acest moment, Aristotel este capabil să-și determine poziția față de cele două probleme contrariante. (1) Virtutea nu este, după cum susținea Socrate, simplă înțelepciune, deși ea implică o anumită înțelepciune, înțelepciunea practică. Regula dreaptă nu reprezintă întregul ei conținut, deși fără o asemenea regulă ea n-ar putea exista. (2) Chiar dacă virtuțile naturale pot exista separat unele de altele, virtuțile morale nu pot, deoarece orice virtute morală implică înțelepciunea practică și orice înțelepciune practică implică toate virtuțile morale. Întrucît înțelepciunea practică implică ideea că omul nu-și urmează tendințele sale instinctuale așa cum s-ar întîmpla ele să fie — unele bune, altele rele — ci își direcționează întreaga viață spre binele suprem, aceasta este incompatibilă cu dezvoltarea morală unilaterală.

În final, este fixată sumar relația dintre înțelepciunea morală și cea intelectuală. Este adevărat că înțelepciunea practică determină ce fel de cercetări trebuie întreprinse într-o anumită situație, dar realizînd acest lucru înseamnă a emite ordine nu către înțelepciunea teoretică ci în interesul ei. Ea este inferioară, nu superioară înțelepciunii teoretice.[133]

Problema ridicată la începutul Cărții a VI-a — „care este regula dreaptă“ — nu a fost soluționată prin atîtea explicații, însă răspunsul lui Aristotel este acum clar. Regula dreaptă este dobîndită de către posesorul înțelepciunii practice prin analiză deliberată și spunîndu-i acestuia că scopul vieții umane este realizat cel mai bine prin anumite acțiuni care păstrează o poziție intermediară între extreme. Supunerea față de o asemenea regulă reprezintă virtutea morală.

Stăpînirea de sine și lipsa de stăpînire de sine

În Cartea a VII-a, Aristotel continuă să se ocupe cu relațiile dintre intelect și dorință, dar dintr-un punct de vedere diferit. Pot fi distinse, afirmă el, trei grade ale răutății — lipsa de stăpînire (sau slăbiciunea de voință), viciul, bestialitatea — și, corespunzător lor trei grade ale bunătății, stăpînirea de sine, virtutea, „virtutea eroică și divină“. Se spun puține lucruri despre tipurile extreme, bestialitatea și virtutea supraumană (sau sfințenia, după cum am putea-o numi noi). Ultima e rară; prima se găsește îndeosebi la barbari, dar apare uneori la oamenii civilizați din cauza bolii sau a mutilării; uneori denumirea e folosită pentru excesul de viciu obișnuit.[134] Ulterior[135], tipul bestial este separat complet de tipul morbid. Nimic mai mult nu se afirmă despre virtutea supraumană și, într-adevăr, doctrina aristotelică, pe măsură ce este elaborată, nu lasă loc pentru nimic altceva superior „virtuții“. Cumpătarea (care este una dintre virtuțile ce se găsesc la nivel uman) este descrisă[136] ca angajînd întreaga absență a dorințelor rele și nu există loc pentru nici o virtute supraumană dincolo de aceasta.

Interesul principal stă în discutarea stăpînirii de sine și a lipsei de stăpînire și a anumitor stări înrudite lor. Esența lipsei de stăpînire e corect indicată a fi acțiunea din pasiune, cunoscînd răul pe care individul îl provoacă; esența stăpînirii de sine este aceea că un om, cunoscînd tendințele sale de a fi rău, le rezistă prin supunerea față de „reguli“. Aici se regăsesc trei probleme principale: (1) Acționează oare omul lipsit de stăpînire de sine din cunoaștere și dacă este așa, în ce sens? (2) Care este sfera lipsei de stăpînire; este plăcerea sau durerea în general sau într-o formă particulară? (3) Este stăpînirea de sine aceeași cu tăria? Întrebarea a doua primește un răspuns scurt pe loc[137] prin afirmația că sfera proprie lipsei de stăpînire este aceeași cu cea a desfrîului[138]; individul lipsit de stăpînire de sine diferă

însă de cel desfrînat prin aceea că ultimul acționează din alegere, gîndind că trebuie întotdeauna să urmărească plăcerea de moment, în timp ce primul nu gîndește astfel, dar o urmează în egală măsură.

(1) Prima întrebare este cea mai importantă. Ideea că putem acționa împotriva opiniei dar nu a cunoașterii este abandonată de la început; ea nu ne va putea ajuta să rezolvăm dificultatea, căci opinia poate fi însoțită de un sentiment de certitudine tot atît de mare ca și cunoașterea. Soluția proprie a lui Aristotel este oferită în stadii succesive: (a) Este trasată distincția familiară dintre potențialitate și actualitate — este posibil să acționăm greșit dacă avem în mod latent o cunoaștere a ceea ce este drept, deși ar fi imposibil, dacă am fi în posesia cunoașterii la momentul oportun. Aceasta este o contribuție originală la soluționarea problemei; partea ei slabă pentru Aristotel constă în faptul că ea nu distinge între diferitele modalități ale cunoașterii care, conform teoriei sale, sînt implicate în cunoașterea lucrului pe care trebuie să-l facem. Către acestea își îndreaptă Aristotel atenția mai departe. (b) Am putea cunoaște în mod actual premisa majoră, de exemplu, „alimentele uscate sînt bune pentru orice om"; am putea cunoaște în mod actual și premisa minoră care constituie aplicația personală, „sînt om", și probabil și alte premise minore, ca aceea că „acest aliment este uscat". Dar dacă nu posedăm o cunoaștere actuală a minorei finale „acest aliment este de genul acela", lipsa acesteia ar putea face posibilă o acțiune fără stăpînire de sine. Partea slabă a acestei a doua soluții constă în aceea că face ca lipsa stăpînirii de sine să depindă de necunoașterea premisei minore, care este o afirmație despre un fapt non-moral și de necunoașterea a ceea ce ar face acțiunea *involuntară,* conform textului din Cartea a III-a.[139] Dacă acțiunea din lipsă de stăpînire de sine este voluntară, după cum este în mod evident, necunoașterea implicată trebuie să fie sau necunoașterea premisei majore, sau datorată unui lucru pentru care agentul trebuie învinovățit, astfel încît el acționează (conform distincției din Cartea a III-a[140]) în, dar nu prin, necunoaștere. Aceasta este alternativa pe care o adoptă Aristotel. Căci (c) el adaugă o nuanțare a distincției dintre potențialitate și actualitate. Se recunoaște un gen de cunoaștere potențială mult îndepărtată de actualitate — aceea a omului care doarme, a celui nebun sau beat. Acesta se află cu două stadii mai îndepărtat de cunoașterea actuală; el trebuie mai întîi să se trezească din somn sau beție sau să se însănătoșească și abia apoi va putea trece de la cunoașterea potențială la cea actuală. Astfel, condiția omului lipsit de stăpînire de sine este de fapt înrudită cu aceasta din urmă; pasiunea modifică starea trupească după cum o fac somnul, nebunia sau beția și în unele cazuri duce oamenii la nebunie. Dacă individul lipsit de stăpînire de sine emite uneori sonor maxime morale în timpul acțiunii sale, aceasta nu reprezintă nici o dovadă că el le cunoaște în mod actual. (d) Aristotel ajunge acum la un contact mai intim cu faptele. Atunci cînd ambele premise ale

silogismului practic sînt prezente (procesul raționării, pe care l-am văzut mai sus că este într-adevăr un sorit, este tratat, pentru a simplifica lucrurile, ca silogism), *trebuie* să înfăptuiești acțiunea indicată de silogism; acest lucru e la fel de cert ca acela în care, dacă înțelegi legătura dintre premisele unui silogism teoretic, trebuie să tragi, prin urmare, concluzia. Astfel, dacă avem premise ce afirmă că „tot ceea ce este dulce trebuie gustat, iar acest lucru este dulce", trebuie, dacă nu sîntem împiedicați, să gustăm obiectul dulce. Aceasta n-ar fi, bineînțeles, lipsă de stăpînire, ar fi desfrînare. Dar mai există și un alt caz posibil. Am putea avea o premisă majoră de forma „nimic din ceea ce e X nu ar trebui gustat", dar premisa minoră „acest lucru e X" am putea să nu o cunoaștem deloc sau doar într-un sens îndepărtat în care, după cum am văzut, se poate spune că un om beat știe „versurile lui Empedocle", iar pe de altă parte am putea avea o altă premisă majoră „tot ce e dulce e plăcut" și o minoră „acest lucru e dulce" și am putea avea dorința pentru ceea ce e plăcut. Atunci vom intra în posesia lucrului dulce, iar acțiunea lipsită de stăpînire de sine va fi fost înfăptuită sub influența unei reguli, și anume, o regulă pe deplin consecventă teoretic cu regula dreaptă. Tocmai datorită faptului că lipsa de stăpînire înseamnă supunere la o regulă, ea nu poate exista la animalele inferioare.[141]

Rezultatul final al acestei soluții este de a justifica pînă la un anumit punct concepția lui Socrate că nimeni nu poate acționa împotriva cunoașterii. Atunci cînd făptuiești un lucru rău nu-l știi în acel moment că este un lucru rău. Nu ar trebui să ne îndoim de faptul că situația descrisă aici poate să existe. Dar în cel mai bun caz această explicație va da seama doar de una dintre cele două forme ale lipsei de stăpînire pe care Aristotel le va distinge mai tîrziu — de impetuozitatea ca fiind opusă slăbiciunii. El nu pomenește nimic de vreo luptă morală; premisa minoră a silogismului moral (și împreună cu aceasta concluzia „N-ar trebui să fac asta") nu a fost niciodată prezentă sau fusese deja înăbușită de către dorință.[142] Iar demersul ce explică felul în care acțiunea greșită poate fi înfăptuită în absența cunoașterii nu poate explica de ce a dispărut cunoașterea. În altă parte[143], Aristotel se arată dispus să accepte existența unei lupte morale, un conflict între dorința rațională și poftă, în care agentul posedă o cunoaștere actuală a greșelii din acțiunea particulară pe care o întreprinde. Trebuie presupus că interesul pentru distincțiile sale favorite dintre potențial și actual, dintre premisa minoră și majoră l-au trădat conducîndu-l spre o teorie formală care apare a fi inadecvată concepției sale proprii asupra problemei expuse. Ceea ce lipsește din teoria lui formală este recunoașterea faptului că lipsa de stăpînire nu se datorează lipsei de cunoaștere ci slăbiciunii voinței.

(2) Aristotel ia apoi în considerare *sfera* lipsei de stăpînire. Lucrurile care generează plăcerea și stîrnesc dorințe sînt de trei feluri: (a) lucrurile care merită în ele însele să fie alese dar admit excesul, după cum sînt vic-

toria, onoarea, bogăția; (b) lucrurile care în ele însele sînt de evitat; (c) lucrurile neutre în ele însele, dar necesare vieții corpului (nutriția și activitatea sexuală).[144] Lipsa de stăpînire de sine în sensul strict al cuvîntului se referă la ultimul din cele trei feluri, care este și sfera proprie desfrîului; într-un sens mai larg ea poate apărea cu referire la prima din cele trei și este prin urmare mai puțin culpabilizabilă, datorită valorii în sine a obiectelor.[145] În ceea ce privește cea de a doua categorie, lucrurile care nu sînt în mod natural sau în ele însele plăcute, plăcerea poate exista totuși și în cazul lor, iar lipsa stăpînirii de sine în sensul ei special poate apărea în legătură cu ele, și această lipsă de stăpînire poate fi (i) bestială, cînd întreaga natură a agentului nu e foarte diferită de cea a animalelor sălbatice (de exemplu, canibalismul) sau (ii) morbidă, cînd dorința avidă se datorează bolii (de exemplu, pederastia). O astfel de lipsă de stăpînire este subumană, după cum tipul corespunzător de desfrînare a fost descris ca subuman și ca aflîndu-se la extrema opusă a virtuții supraumane.[146] Cu toate acestea, mai este prezentat încă un al treilea fel de lipsă de stăpînire într-un sens specializat, cu referire la mînie.[147] Astfel, nu doar cumpătarea ci și multe alte virtuți (în principiu, fără îndoială, toate, dar Aristotel nu duce analiza atît de departe) din „lista virtuților“ posedă forme ale slăbiciunii voinței (ca fiind distincte de viciu) corespunzătoare lor.

(3) La cea de a treia întrebare, Aristotel răspunde că în timp ce sfera stăpînirii de sine și a lipsei de stăpînire o reprezintă anumite plăceri, tăria de caracter este puterea de a rezista unei dureri ce ia naștere din dorința pentru asemenea plăceri, iar slăbiciunea este cedarea la o asemenea durere. Printr-o reevaluare, lipsa de stăpînire se împarte ea însăși în două genuri — slăbiciunea, care deliberează dar nu se poate menține pe poziție în decursul desfășurării acțiunii, și impulsivitatea, care nu are răbdare să delibereze. Omul impulsiv este mai bun decît cel slab, pentru că prezintă o tentație bruscă și violentă de a se depăși pe sine.[148] În mod asemănător, lipsa de stăpînire este de regulă mai puțin incurabilă decît viciul deliberat; ea este intermitentă, în timp ce desfrîul este impregnat în caracterul omului, nu cunoaște pocăința și distruge sursa veritabilă a acțiunii virtuoase, adevărata concepție despre scopul vieții umane. Omul desfrînat nu numai că gîndește că plăcerea de moment trebuie întotdeauna urmărită — dacă aceasta ar fi totul, el ar putea fi convins pe cale rațională — însă această opinie este expresia caracterului său autentic.[149]

Plăcerea

Aristotel trece în mod natural la considerarea plăcerii în general. Trei concepții sînt avansate spre a fi discutate:[150] (1) că nici o plăcere nu este

bună nici în sine nici *per accidens* — concepția lui Speusippos; (2) că unele plăceri sînt bune, dar cele mai multe sînt rele — concepție exprimată în *Philebos* de Platon[151]; (3) chiar dacă toate plăcerile sînt bune, plăcerea nu poate fi binele suprem — concepție de asemenea exprimată în *Philebos*.[152]

Interesul principal rezidă aici în dezbaterea lui Aristotel asupra teoriei că plăcerea nu este bună deoarece e un proces — acela de a umple un vid. Tezele sale sînt următoarele: (1) Chiar în cazul așa-numitelor plăceri rele unele pot fi bune pentru o anumită persoană sau la un anumit moment dat, în timp ce altele, care implică durerea, nu sînt sub nici o formă plăceri adevărate. (2) O activitate poate fi bună în aceeași măsură ca și o stare, iar activitățile care ne readuc la starea noastră naturală sînt plăcute în mod accidental, dar activitatea implicată decurge din acea parte a naturii noastre care a rămas în condiția ei naturală. Există activități ca acelea ale gîndirii, care sînt plăcute fără a implica deloc vreo deficiență sau stare nenaturală. Cînd ne aflăm în starea noastră naturală, găsim plăcerea în ceea ce este plăcut în sine; cînd ne aflăm în curs de restabilire a ei, o găsim în lucruri ce nu sînt plăcute în ele însele. (3) Plăcerile nu sînt procese ci activități și scopuri și doar unele sînt ocazionale cu referire la procese, și anume, cele ce însoțesc desăvîrșirea naturii noastre proprii; celelalte sînt ocazionale cu referire la acțiune. Plăcerea nu este „o devenire percepută senzorial", ci activitatea nestînjenită a unei stări naturale. (4) A deduce faptul că unele plăceri sînt rele din cauză că ele favorizează îmbolnăvirea echivalează cu a spune că unele lucruri utile sănătății sînt rele din cauză că ele sînt dăunătoare profitului bănesc; chiar și gîndirea este uneori dăunătoare sănătății. Doar plăcerile străine sînt o piedică pentru orice lucru; plăcerile ce decurg din gîndire ajută gîndirea. (5) Argumentele bazate pe faptul că omul cumpătat evită plăcerea, că omul înțelept nu urmărește plăcerea ci eliberarea de durere, că animalele și copiii caută plăcerea — toate se bazează pe greșeala de a nu distinge între plăcerea trupească, ce presupune dorință și durere, și plăcerea care e bună indiferent de calificare.[153]

Faptul că plăcerea este un bun urmează din faptul că durerea este un rău (după cum toți o admit) și că plăcerea e opusă durerii exact în felul în care durerea este un rău. Chiar dacă cele mai multe plăceri sînt rele, *eudaimonia* trebuie să fie exercitarea nestingherită fie a tuturor facultăților noastre, fie a unora dintre ele, iar aceasta înseamnă plăcere, astfel încît — atît cît permite această observație — plăcerea ar putea fi un *summum bonum*. Concepția generală este îndreptățită a privi plăcerea ca pe un ingredient al *eudaimoniei*, întrucît, avînd în vedere că *eudaimonia* este o activitate perfectă, ea ar trebui să fie liberă de orice constrîngere. Este un nonsens să afirmăm că omul bun este fericit chinuindu-se. Faptul că toate animalele caută plăcerea este un semn că într-un anume sens ea este un *summum bonum*; dar de fapt nu toate caută plăcerea pe care cred că o caută, ci toate caută aceeași plăcere; căci toate au de la natură ceva divin.[154]

Chiar și plăcerile corporale, care datorită bunei loc cunoașteri sînt identificate adesea cu plăcerea ca întreg, trebuie să fie bune într-un sens, atîta timp cît durerile ce li se opun sînt recunoscute ca rele. Sînt bune doar în sensul în care nu sînt rele sau sînt bune în mod pozitiv pînă la un anumit grad de intensitate? Astfel de plăceri sînt concepute a fi preferabile altora (1) deoarece ele elimină durerea mai bine decît o fac alte plăceri mai puțin violente (pe de altă parte, prejudiciile aduse plăcerii sînt datorate faptului că unele dintre ele presupun existența unui rău, iar altele o natură deteriorată). (2) Făcînd abstracție de anumite dureri particulare, durerea este, după cum afirmă unii fiziologi, o stare normală a creaturii animale; datorită violenței lor, asemenea plăceri alienează această durere. Persoanele tinere și ușor de stîrnit sînt în orice împrejurare în permanență neobosite și au uneori nevoie de astfel de perioade de liniște.

Dar adevăratele lucruri care calmează astfel o dorință sau vindecă o imperfecțiune sînt doar în mod indirect plăcute; numai activitatea părții ce rămîne sănătoasă în noi este cea care produce vindecarea și dă naștere plăcerii. Lucrurile care sînt plăcute în mod natural sînt cele ce stimulează activitatea unei naturi date. Am putea ilustra sensul aristotelic așezînd în contrast satisfacția dată de muzică ce apare ca o ușurare a durerii sau angoasei cu „satisfacția“ în sens propriu resimțită de un meloman. Dacă natura noastră ar fi una simplă și liberă de orice opoziții, am putea găsi satisfacție printr-o singură plăcere imuabilă și în acest mod apare experiența lui Dumnezeu, a cărui activitate nu implică nici un proces, ci este o „activitate a imobilității“, o activitate ce-și atinge scopul în fiecare moment al ei.[155]

În Cartea a X-a plăcerea este tratată dintr-un punct de vedere diferit. Pînă acum Aristotel a apărat-o împotriva atacurilor excesive și i-a revendicat un loc în cadrul *eudaimoniei*, un loc pe care la un moment dat l-a exagerat într-atît, încît a sugerat că ea ar fi principalul bun (el nu afirmă niciunde acest lucru în mod total neechivoc). El încearcă acum să construiască o expunere mult mai echilibrată, definindu-și concepția nu doar în opoziție cu cea a oponenților extremiști ai plăcerii, dar și cu cea a lui Eudoxos, care o consideră ca fiind binele însuși. Aceste două discuții se repetă într-o măsură mai mare și se contrazic într-o măsură mai mică; însă nici repetarea nu este atît de strînsă și nici contradicția atît de violentă, încît să pună în dificultate presupunerea că ambele sînt încercări independente ale lui Aristotel. Acolo unde există contradicție, trebuie să acordăm loc preferențial Cărții a X-a, căci aici Aristotel nu critică doar părerile altora[156], ci își afirmă în mod pozitiv propria poziție.[157] Concepția sa este după cum urmează: Plăcerea, asemenea vederii, este completă în fiecare moment al existenței sale; ea nu e perfectibilă în calitatea ei printr-o exercitare mai îndelungată. De aceea nu poate fi mișcare, adică un proces sau o tranziție,

căci orice mișcare necesită timp, vizează un anumit scop și este completă doar atunci cînd își atinge scopul, și anume fie pe parcursul duratei în care se desfășoară, luată ca întreg, fie în momentul atingerii scopului. Fiecare fragment al unei mișcări este incomplet și e definit de celelalte și de întreg. Asamblarea pietrelor este diferită de săparea canelurilor unei coloane, iar aceasta la rîndul ei e diferită de construcția de ansamblu a templului și, în timp ce construcția templului este o realizare deplină, așezarea temeliei sau a triglifului este o operație incompletă, fiind doar o contribuție la un întreg mai cuprinzător. Chiar și în cazul unei mișcări relativ omogene ca aceea a mersului, etapele sale reprezintă etape de la puncte diferite spre puncte diferite și ca atare sînt mișcări diferite. Plăcerea, pe de altă parte, este în orice moment al ei perfectă în natura ei, după cum reiese în mod evident și din faptul că savurarea plăcerii nu are loc în timp și că nu putem spune că am fost satisfăcuți repede sau încet, deși putem deveni mulțumiți repede sau încet. Scopul acestui pasaj este de a confirma punctul de vedere deja exprimat în Cartea a VII-a în sensul că obiecțiile aduse plăcerii și care se bazează pe presupunerea că este o tranziție nu sînt valabile. Dacă ar fi o tranziție, o împlinire, o întregire, ea ar fi fost inferioară stării în care își găsește apogeul și pe tot parcursul satisfacerii am fi neliniștiți pînă ce am atinge starea la care ne conduce plăcerea. Ea este însă un lucru complet în sine și total satisfăcător în fiecare moment al ei, la fel ca activitatea percepției sau a gîndirii.

De la tema naturii plăcerii Aristotel trece la cea a condițiilor ei. Atunci cînd unul dintre simțurile noastre se află într-o stare sănătoasă și e angajat înspre un obiect care e bun în felul lui (de exemplu, un obiect vizibil în mod distinct), activitatea acelui simț este în mod necesar mai plăcută, iar acest lucru este valabil și în cazul gîndirii. Plăcerea însă completează activitatea. În alt loc, Aristotel avansează ideea că plăcerea intensifică activitatea, adică face ca activitatea momentului ce urmează să fie mai intensă decît ar fi fost în alte condiții.[158] Însă aici semnificația pe care o dă pare a fi că plăcerea desăvîrșește într-un anume sens întreaga activitate pe care o însoțește. Ea este, în orice caz, o condiție prealabilă a activității bune; agentul (de exemplu, obiectul sensibil) și cel ce suportă acțiunea (de exemplu, simțul sau organul său) reprezintă condiții preliminare. Ea este asemenea tinereții înfloritoare, ceva ce survine în activitatea produsă în aceste condiții și, fiind ea însăși demnă de dorit, o face și mai demnă decît ar fi fost — în aceeași măsură în care, după Kant, adăugarea fericirii transformă *bonum supremum* în *bonum consummatum.*

Plăcerea fiind astfel strîns legată de activitate, s-ar putea presupune că oamenii aspiră spre plăcere pentru că ei aspiră spre viață și pentru că plăcerea desăvîrșește activitățile ce alcătuiesc viața. Aristotel amînă astfel pentru mai tîrziu răspunsul la întrebarea dacă viața este dorită de dragul

plăcerii sau plăcerea de dragul vieții. Plăcerea nu apare separată de activitate, iar activitatea este incompletă fără plăcere; nu contează foarte mult dacă afirmăm că dorim o activitate *qua* plăcută sau o plăcere *qua* însoțind activitatea.[159]

Din moment ce activitățile diferă prin specificul lor, plăcerile ce le desăvîrșesc diferă de asemenea, căci fiecare activitate poate fi desăvîrșită doar de propria sa plăcere. Noi reușim să realizăm lucrurile mai bine dacă le facem cu plăcere; cu cît ne place mai puțin ceea ce facem, cu atît tindem să facem alte lucruri, „cum fac cei care ronțăie dulciuri la teatru, mai ales cînd actorii joacă prost". Noi facem lucrurile mai rău atunci cînd intervin plăceri străine; ele au în mare măsură același efect ca acela al „durerilor propriu-zise", dureri ce izvorăsc din activitatea imediată. De aceea, există o mare diferență între o plăcere și alta. Și după cum activitățile diferă prin caracterul lor bun sau rău sau prin modul în care sînt demne de dorit, plăcerile lor proprii vor diferi în mod corespunzător. Fiecare specie de animale posedă propria plăcere, oameni diferiți însă resimt plăcere în lucruri diferite. Care sînt atunci plăcerile veritabil umane? Cele pe care le savurează omul înțelept sau, pentru a o exprima mai obiectiv, cele ce desăvîrșesc funcția sau funcțiile proprii umane.[160]

În acest fragment, Aristotel distinge plăcerea de activitate; el recunoaște existența unei diferențe între ea și activitățile veritabile ca acelea ale percepției sau gîndirii. Ea nu este un lucru pe care îl realizăm, ci un fel de înfrumusețare ce se adaugă lucrului realizat. În acest sens, fragmentul de față prezintă un avans considerabil față de Cartea a VII-a. Distincția dintre genurile plăcerii e mai completă decît orice tratare ce se găsește acolo. Dar în ultima parte a fragmentului există o tendință de a confunda problema legitimă, care sînt plăcerile valoroase, cu una neîndreptățită, care dintre plăceri sînt cu adevărat plăceri. Toate plăcerile sînt plăceri autentice; despre caracterul lor bun, nu despre faptul că sînt plăceri, este judecător omul bun.

Prietenia

Este oarecum surprinzător să găsești două cărți ale *Eticii* dedicate în întregime tematicii prieteniei. Trebuie însă să ne reamintim că termenul grecesc are un sens mai larg decît cel englezesc; el poate desemna orice atracție reciprocă dintre două ființe umane. Discuția este o rectificare prețioasă adusă unei impresii pe care restul *Eticii* încearcă să o instaureze, căci cea mai mare parte a sistemului moral al lui Aristotel este indiscutabil centrat asupra sinelui. Este vorba de propria εὐδαιμονία, ni se spune, cea spre care omul aspiră sau ar trebui să aspire. În descrierea dreptății există o

recunoaștere implicită a drepturilor celorlalți. Dar în întreaga *Etică*, în afara cărților care se referă la prietenie, foarte puține lucruri sînt spuse care să sugereze că oamenii pot și ar trebui să manifeste un interes personal cu privire la ceilalți oameni; altruismul lipsește aproape cu desăvîrșire. Urme ale unei perspective egoiste sînt prezente chiar și în expunerea ce se referă la prietenie, căci prietenia nu este o simplă bunăvoință, după cum ar trebui să fie, ci reclamă întoarcerea gestului. Dar dreptatea este înfăptuită avînd în vedere elementul altruist; a iubi se afirmă a fi un lucru mult mai aproape de esența prieteniei decît a fi iubit[161]; un om îi dorește binele prietenului său de dragul lui, nu ca mijloc de obținere a propriei sale fericiri.[162] Diferitele forme ale prieteniei menționate de Aristotel sînt toate ilustrări ale naturii esențial sociale a omului. La nivelul cel mai de jos el are nevoie de „prietenia prin utilitate", atîta timp cît nu prezintă o autosuficiență economică. La nivel superior, el realizează „prietenia bazată pe plăcere"; el găsește o satisfacție naturală în mijlocul societății prietenilor săi. Pe plan și mai înalt, el realizează „prietenii din bunătate" în care prietenul își ajută prietenul să ducă o viață mai bună.[163]

Motivele pe care Aristotel le avansează în tratarea temei prieteniei sînt în număr de două. Prietenia este o virtute sau (mai exact) implică virtutea și e foarte necesară vieții.[164] Ultimul motiv este cel pe care se pune mai mult accentul. În Cartea I prietenii au fost considerați ca formînd o parte importantă din echipamentul necesar dobîndirii fericirii. Aici necesitatea prietenilor este afirmată din mai multe puncte de vedere. Cum am putea să ne asigurăm prosperitatea fără ajutorul lor și cum putem să ne bucurăm de ea fără a o împărtăși? Cînd sîntem tineri avem nevoie de sfatul lor, cînd sîntem bătrîni de grija lor, cînd sîntem în floarea vîrstei ei ne oferă oportunitatea de a face acte nobile și ne ajută în gîndirea noastră efectivă.

Partea mai interesantă a dezbaterii este aceea în care Aristotel expune teoria conform căreia prietenia se bazează pe dragostea omului bun pentru sine însuși. În alt loc el ne avertizează împotriva pericolului de a presupune că „relația cu sine însuși" poate fi un termen exact. „Extinzînd sensul prin analogie, se poate spune că există un fel de dreptate nu între om și sine însuși, ci între diferitele părți din ființa lui."[165] Aristotel critică în mod intenționat în acest loc concepția lui Platon despre dreptate ca fiind în mod esențial o relație a sinelui, fără însă a avansa o teorie diferită despre prietenie — crezîndu-se îndreptățit, fără îndoială, de natura mai intimă a relației. Patru caracteristici ale prieteniei (care pot fi reduse la două — lipsa de interes și simpatia) sînt considerate a caracteriza relația omului bun cu sine însuși. Omul bun își dorește și face tot ce e mai bun pentru cultivarea elementului intelectual din el care reprezintă cel mai autentic sinele său; el posedă cea mai desăvîrșită armonie cu sinele în fiecare moment și constanța cea mai mare în orice moment. Din cauză că aceste relații există în

interiorul omului bun și pentru că prietenul său este un alt sine, se afirmă că prietenia posedă aceste caracteristici descrise mai sus.[166] Aici teoria lui Aristotel se prezintă ca o încercare de a înlătura antiteza dintre egoism și altruism, arătînd că egoismul omului bun are exact aceleași caracteristici ca și altruismul. Dar încercarea de a găsi în interiorul sinelui elemente statice care ar putea interesa pe cineva și ar genera simpatia față de celălalt este un eșec; aceste relații presupun sinele a două persoane distincte. În alt loc Aristotel pare să urmeze o cale mai bună, sugerînd că sinele nu e un lucru static, ci este capabil de extensie nelimitată. Atunci cînd vorbește de modul de comportare față de prieteni ca față de „alte euri“[167] sau ca față de „o parte desprinsă din ființa acestora“[168], el are în vedere faptul că un om nu poate să-și extindă astfel interesele sale proprii încît bunăstarea altui individ să devină obiect direct al interesului său la fel ca propria sa bunăstare. O mamă, de exemplu (un caz la care Aristotel recurge adeseori)[169], resimte durerea atunci cînd fiul ei suferă de durere la fel de mult ca atunci cînd ar fi afectat chiar corpul ei. Astfel, altruismul ei ar putea fi numit egoism. Dar a spune acest lucru nu înseamnă a-l condamna. Există o iubire de sine bună, precum și una rea; problema este ce fel de sine este acela pe care îl iubești. Ar putea fi unul ce își găsește satisfacția în bani, onoare sau plăceri trupești, „bunuri ce constituie obiect de dispută“, care sînt de un asemenea fel, încît cu cît un om deține mai mult, cu atît un altul trebuie să posede mai puțin. Sau ar putea fi unul care e interesat de bunăstarea prietenilor sau a semenilor săi. Un astfel de om își va cheltui banii pentru ca prietenii săi să aibă mai mulți, dar chiar și atunci el va obține partea cea mai bună din afacere; ei vor obține doar bani, dar el va obține „noblețea morală“, satisfacția de a fi înfăptuit ceva drept. Și chiar atunci cînd moare pentru alții, el cîștigă mai mult decît pierde.[170]

În această secțiune a *Eticii* intelectualismul lui Aristotel devine din ce în ce mai evident. Rațiunea este prezentată ca elementul cel mai autoritar din om, ceea ce este el însuși cu adevărat[171], ceea ce îi dă satisfacție omului bun ca urmare a jertfirii de sine.[172] În acest fel, drumul este pregătit pentru secțiunea *Eticii* în care Aristotel își propune să explice în ce constă *eudaimonia*.[173]

Viața ideală

Am văzut din Cartea I că *eudaimonia* nu trebuie să fie o stare sau o dispoziție habituală, ci o activitate, și încă una demnă de dorit în sine. Astfel, lucrurile demne de dorit doar de dragul lor sînt (1) activitățile ce corespund virtuții și (2) distracțiile. Distracția nu poate fi scopul vieții, căci, deși este dorită în sine, ea nu e *valoroasă* în ea însăși, ci e ca o relaxare ce ne pregătește pentru activități serioase. *Eudaimonia* trebuie să fie o activitate

în acord cu virtutea.[174] Din Cartea a VI-a știm că virtutea intelectuală și cea morală se disting una de alta. Am văzut că înțelepciunea teoretică precum și cea practică sînt bune în sine, în afară de orice fel de bun pe care îl produc, o dată ce sînt virtuți ale unor părți distincte ale sufletului; ni s-a spus în mod categoric că înțelepciunea teoretică și, mai puțin categoric, că cea practică nu este, sau nu este numai, un *mijloc* în vederea *eudaimoniei*, iar exercitarea ei *constituie eudaimonia*. Am mai văzut apoi că înțelepciunea teoretică este superioară celei practice și că, în orice caz, o parte a valorii acesteia din urmă este cea care ajută la producerea celei dintîi. Este limpede că pentru Aristotel contemplația este principala componentă a *eudaimoniei*; dacă acțiunea morală este o altă componentă sau doar un mijloc în vederea producerii *eudaimoniei* nu este însă așa de evident. Neclaritatea nu e în întregime înlăturată de Cartea a X-a. *Eudaimonia*, ni se spune, trebuie să fie activitate în conformitate cu virtutea celei mai bune părți din noi, care este intelectul. Activitatea care este *eudaimonie* este teoretică. Aceasta este activitatea cea mai înaltă de care sîntem capabili, din moment ce ea este exercitarea a ceea ce este mai bun în noi asupra celor mai bune obiecte dintre toate, cele ce sînt eterne și neschimbătoare; ea este ceea ce putem face cel mai mult fără întrerupere, aducîndu-ne cu sine plăcerea stabilității și purității autentice. Ea este cel mai puțin dependentă de alți oameni, în timp ce virtutea morală necesită alți oameni ca obiecte ale activității sale. Totodată, ea singură pare să fie dorită pentru sine, în timp ce activitățile practice — în special cele mai mărețe dintre ele: acțiunile omului de stat și ale soldatului — vizează bunuri ce se află dincolo de ei înșiși; zeilor trebuie să le atribuim doar viață, deoarece a le atribui viață morală ar fi absurd.[175] Viața de contemplație este însă prea înaltă pentru noi. Noi nu o putem trăi ca oameni, ființe compuse din trup, suflet irațional și rațiune, ci doar în virtutea elementului divin din noi. Noi nu trebuie însă să-i urmăm pe cei ce afirmă că, fiind oameni, ar trebui să acordăm atenție doar lucrurilor omenești, ci trebuie, atît cît este posibil, „să stăruim asupra vieții veșnice“, trăind viața a ceea ce, oricît de mic ar fi în noi, este cel mai bun lucru din noi și cu adevărat sinele nostru. Cel ce trăiește în acest fel este omul cel mai fericit.[176]

Cu toate acestea, el nu este singurul om fericit. Viața virtuții morale și a înțelepciunii practice, preocupată fiind de sentimentele izvorîte din natura noastră corporală, este viața întregii ființe compuse care este omul și generează o *eudaimonie* ce poate fi numită „*eudaimonie* umană“.[177] Partea atribuită atunci vieții morale de către Aristotel pare a fi una dublă: (1) Ea constituie o formă secundară de *eudaimonie*, una spre care regresăm prin faptul că nu sîntem în întregime rațiune și nu putem trăi întotdeauna la nivelul vieții contemplative și (2) ea ajută la apariția formei superioare de eudaimonie. Aristotel vorbește foarte puțin despre modul în care se reali-

zează acest lucru. Înțelepciunea practică a omului politic stipulează prin legislație urmărirea studiilor filozofice și științifice. De aceea trebuie să presupunem că în viața particulară Aristotel s-a gîndit la acțiunea morală ca fiind cea care stipulează existența activității intelectuale, ținînd în frîu pasiunile. Dar, deși teoria sa formală face în așa fel încît viața morală să devină subsidiară celei intelectuale, această relație nu e dezvoltată mai departe în detaliu. Atunci cînd Aristotel e angajat în studierea activităților morale, el le tratează ca fiind bune în ele însele, iar agentul moral ca neaflîndu-și motivația acțiunii în ceva ce s-ar afla dincolo de acțiune, ci în propria noblețe. În consecință, el acordă o valoare mai înaltă vieții morale decît o garantează teoria sa formală.

Dacă ne-am întreba ce înțelege Aristotel în special prin viața contemplativă, răspunsul ar fi acela că el înțelege contemplarea adevărului în două sau probabil trei domenii: matematică, metafizică și posibil filozofia naturii.[178] Viața fericită nu este una dusă în căutarea adevărului, ci una a contemplării adevărului deja obținut.[179] S-a sugerat că ar fi vorba, pentru Aristotel, de o viață în contemplație, estetică precum și științifică. Nu este însă nimic de demonstrat spre a arăta că viața în contemplație estetică formează pentru Aristotel vreo parte a vieții ideale; în *Poetica,* unde el ia în considerare o formă particulară a experienței estetice, aceea a tragediei, el face ca valoarea ei să rezide în efectul ei medical. Pe de altă parte, deoarece cea mai înaltă formă de contemplație este desemnată prin numele de teologie[180], este rezonabil să presupunem că această parte a vieții contemplative ar avea caracterul unui cult propriu contemplației naturii divine. Acest aspect al vieții ideale este puternic accentuat în *Etica Eudemică*, unde idealul este definit ca „slujire și contemplare a Divinității".[181]

Note

1 *An. Post.* 89b9; *Pol.* 1261a31, etc. *Etica* (ἡ ἠθική) ar desemna *știința* caracterului.
2 *E. N.*1094b7–10.
3 1179a33 ș. urm.
4 În acest capitol ne vom referi la traducerea în limba română de S. Petecel (*n. t.*).
5 Uneori însă, teleologia sa este imanentă; actul bun este un mijloc spre bine, în sensul că formează un element în viața ideală.
6 1094a1–b11.
7 b11–27.
8 1095a2–11, 3 0–b13, 1098a33–b4, 1142a11–20, 1145b2–7.
9 *Top.* 101a36–b4.
10 1095a14–20.
11 *Well-being* în engl. are sens mai larg decît în română, desemnînd starea de a se simți bine; traducerea în română nu poate recupera integral sensul și e contaminată de interpretarea ei ca bunăstare materială, prosperitate; de aceea am optat pentru redarea directă a termenului de *eudaimonia* (*n. t.*).

12 1095b14–1096a10.
13 1096a11– 1097a14.
14 Τὸἔργον — „funcție", „operă", „lucrare", „sarcină", „act" (*n. t.*)
15 1097a13–1098a20.
16 1098b9–1099b8.
17 1100b30.
18 1102a5–1103a10.
19 1103a14–1105b18.
20 1103a14–b25. În trad. rom. avem formularea „din acte asemănătoare se nasc dispoziții habituale de aceeași natură" — 1103b22 (*n. t.*).
21 b26–1104b3.
22 Există mai mulți termeni grecești redați în engl. prin *mean*: μέσον=„mijloc", „termen mediu", „măsură justă"; μεταξύ =„intermediar", „mediu"; μεσότης= „medietate", „linie de mijloc" (definind virtutea); sensul de măsură justă îl are în mod direct și μέτρον (*n. t.*).
23 1104b3–1105a16.
24 1105a17–b18.
25 Al patrulea fel de calitate ce apare în *Cat.* 8 — forma — este în mod evident irelevant.
26 Sau capacitate (*capacity*) — corespunzător grecescului δύναμις (*n. t.*).
27 ἕξις (*disposition)* în rom. e tradus cu *habitus*, „dispoziție habituală, permanentă" (*n. t.*).
28 1105b19–1106a13.
29 „Dispoziție habituală dobîndită în mod voluntar" în trad. rom. (*n.t.*)
30 1106a14–1107a2.
31 1143b18–1145a11.
32 1107a6–8. Trad. rom. (*n. t.*).
33 Îi datorez ilustrarea profesorului J. A. Smith.
34 1104a18.
35 1107a8–27.
36 a28–1108b10.
37 1108b11–30.
38 1108b30–1109b26.
39 Deși aceasta ar putea indica dacă un act a fost sau nu consistent cu caracterul general al agentului.
40 1109b30–1111b3.
41 În trad. rom. προαίρεσις apare ca „alegere deliberată", „opțiune" (sensul de preferențial apare implicit — vezi și notele la traducerea românească a *Eticii*) (*n. t.*).
42 ὄρεξις = „năzuință", „dorință" în general, e gen pentru ἐπιτιμία („dorință irațională", „poftă"), θύμος („mînie", „impulsivitate") și βούλεσις („dorință rațională", „voință") (*n. t.*).
43 1111b4–1112a17.
44 1112a18–1113a14.
45 1139b4.
46 Trad. rom. (*n. t.*).
47 1111b4–1113a14, 1139a17–b13.
48 Singurele pasaje în care pare să facă lucrul acesta sînt *Met.* 1025b24, *E.N.* 1145a4, 1162b36, *Rhet.* 1363a19.

49 Cele mai evidente exemple sînt *Top.* 172b11; *Meteor.* 339a9; *Met.* 1004b25; *Pol.* 1269b13, 1271a32, 1301a19, 1324a21; *Rhet.* 1355b18, 1374a11, b14; *E. N.* 1102a13, 1110b31, 1111b5, 1117a5, 1136b15, 1151a7, 30, 1152a17, 1163a22, 1164b1, 1179a35 și în special 1144a20. Unele dintre aceste pasaje nu sînt absolut decisive în sine, dar evidența cumulativă este irezistibilă.
50 1113b3–1115a3.
51 1147a26–31, cf. 1139a31–33.
52 1114a12–21, 1137a4–9.
53 1111a25, b8.
54 *De Int.* 18a33–19b4; *Met.* 1027b10–14, cf. pp. 81 ș. urm., 158.
55 1113b14–17, 1144b17–30, 1145b22–28.
56 1107a28–1108b10, 1115a4–1128b35.
57 „Curajul" și „cumpătarea" sînt discutate mai întîi, deoarece ele sînt virtuți „ale părților iraționale", 1117b23.
58 III. 7.
59 În trad. rom., „îndrăzneală" (*n. t.*).
60 În trad. rom., „mărinimie" (*n. t.*).
61 *self-respect* în engl. În trad. rom. apare „grandoare sufletească" (*n. t.*).
62 În trad. rom., „veselie" (*n. t.*).
63 În trad. rom., „disimulare". Vezi și notele din traducere (*n. t.*).
64 1115a6-b6.
65 În engl. tradus cu *noble* (*n. t.*).
66 b7–1116a15. Trad. rom. (*n. t.*).
67 1116a11, 15, b3, 1117a17, b9.
68 1116a15–1117a28.
69 1117a29–b22.
70 „Frica" în trad. rom. (*n. t.*).
71 *Discretion* în trad. engl. (*n. t.*).
72 *Meanness,* în trad. rom., „lipsa de gust".
73 „Lipsa grandorii sufletești" în trad. rom.
74 J. L. Stocks, *The Test of Experience,* în *Mind* XXVIII (1919).
75 1115a14–24.
76 1117b23–1118b8.
77 1118b28–1119a5.
78 1123a34–1125a35.
79 Despre modul în care Aristotel tratează dreptatea și legătura ei cu practica greacă, cf. Vinogradoff, *Outlines of Historical Jurisprudence,* II, 43–71.
80 1129a3–1130a13.
81 Cf. Hom., *Od.*, 3, 52 unde Pisistrate este „drept" deoarece el dă cupa cu vin mai întîi zeiței Atena. Acest sens se regăsește frecvent la Homer.
82 Cf. expresia proverbială „dreptatea concentrează în ea întreaga virtute", citată în 1129b29.
83 Pentru producerea de virtuți Aristotel se bazează pe *educația* stabilită prin lege, 1130b25.
84 1130a14 – 1131a9.
85 La origine grecii par a fi recunoscut trei mijloace (μεσότητες): aritmetic, geometric și armonic, și numai o singură ἀναλογία, cea geometrică. Mai tîrziu, ei au aplicat ἀναλογία în toate cele trei cazuri. Cf., Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements,* II, 292.

86 *Gorgias* 508a; *Legile* 757a, b.
87 1131a9–b24.
88 J. Burnet, *ad loc.*
89 1131b29.
90 *Pol.* III, 9; V, 1.
91 Considerate drept crime, drept delicte împotriva statului și nu împotriva unui individ, ele sînt cazuri de nedreptate „universală" și nu „particulară".
92 Cf. 1132a2 cu b28.
93 1131b25–1132b20. Mă aflu în incapacitatea de a accepta punctul de vedere al Prof. Burnet și (cu oarecare ezitare) cel al lui Grant, în sensul că dreptatea „diorthotică" („corectivă", *n. t.*) normalizează tranzacțiile corecte în timp ce le redresează pe cele incorecte; nici nu cred că Aristotel face deosebire între totalul de cîștig al lui A și de pierdere a lui B, adică, între delictul lui A și pierderea lui B, deși, fără îndoială, A îi poate cauza lui B o vătămare mai mult sau mai puțin mare decît a intenționat, iar legea greacă (la fel și Platon în *Legile*, 767 e, 843 cd, 862 b, 915 a) a luat în considerare într-o oarecare măsură acest lucru.
94 „Proporția reciprocă" nu este tratată în matematica greacă drept un al treilea mod alături de cel geometric și aritmetic; cel de al treilea mod este „proporția armonică". „Proporția reciprocă" (ἀντιπεπονθέναι, cf. [Ar.] *Mech.*, 850a39; Euc., *El.* VI, 14, 15; XI, 34) implică pur și simplu rearanjarea termenilor în proporție geometrică. Dacă A:B=C:D, A, B se spune că sînt în proporție geometrică cu C, D, și A, D în proporție reciprocă cu B, C.
95 Celălalt mare avantaj al banilor, transportabilitatea lor, a fost reliefat în *Pol.*, 1257a34.
96 Monedă grecească (*n. t.*).
97 Platon a făcut un lucru remarcabil în acest domeniu.
98 1132b21–1133b28.
99 I. 8–11.
100 1133b29–1134a16.
101 Trad. rom. (*n. t.*)
102 1134a17–b18.
103 b18–1135a15.
104 1135a15–1136a9.
105 1137a31–1138a3. Cf. *Rhet.*, 1374a26-b22. Rolul mare jucat de echitate în administrația greacă a Justiției este bine evidențiat de P. Vinogradoff, în *Outlines of Hist. Jur.*, II, 63 – 69.
106 1103b32 etc.
107 1098a16.
108 1140b26, 1144b14.
109 1138b18–1139a17. În trad. rom. e vorba de partea epistemică și cea reflexivă; termenii grecești sînt τὸ ἐπιστημόνοκον pentru prima și τὸ λογιστικόν sau mai des folositul τὸ δοξαστικὸν pentru a doua (*n. t.*).
110 1139a17–b13. În acest subcapitol am tradus *reason* fie prin intelect, fie prin rațiune, în funcție de context (*n. t.*).
111 ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, νοῦς, σοφία. În trad. rom. ultima apare frecvent ca „înțelepciune speculativă" (*n. t.*).
112 b14–36.
113 *Do* în engl (*n. t.*).
114 *Make* în engl. (*n. t.*).

115 În trad. rom.: „un *habitus* al producerii însoțit de rațiune adevărată" (*n. t.*).
116 1140a1–23, cf. 25–28.
117 Trad. rom. (*n. t.*).
118 a24–b30.
119 b31–1141a8, cf. 1139b27–31; *An. Post.* 100b3–17. Cf. pp. 43–45.
120 ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν (1141b1).
121 1141a9–b8.
122 De ex. 1142a17.
123 1026a13–23.
124 1141b23–1142a11.
125 Cf. 1143a25.
126 1141b14–22.
127 1142a11–20, 1143b7–14.
128 1142a23–30, cf. 1109b23, 1126b3.
129 1143a35–b5.
130 De ex. în 1141b20 și probabil în 1142a23–30.
131 1144a3–5.
132 1143b18–1144b1.
133 1145a6–11, cf. 1094a28–b2, 1141a20–22, 1143b33–35.
134 1145a15–b20.
135 1148b15–1149a20.
136 1151b34–1152a3.
137 Dar cf. p. 212 ș. urm.
138 Cf. p. 199.
139 1110b31–1111a24.
140 1110b24–27. Cf. p. 191.
141 1146b8–1147b19.
142 În 1147b13–17 Aristotel arată că într-un anume sens concepția lui Socrate este dreaptă. Nu acționăm împotriva cunoașterii adevărate, deci cunoașterea științifică, deoarece premisa minoră a silogismului practic nu este universală și prin urmare nu este științifică.
143 De exemplu, în 1102b14–25, 1145b21–1146a4, 1150b19–28, 1166b6–10; *De An.* 433a–3, b5–8, 434a12–15.
144 1147b23–31, 1148a22–26.
145 1147b20–1148b14.
146 1148b15–1149a20.
147 1149a24–b23.
148 1150a9–b28.
149 b29–1151a28.
150 1152b1–24.
151 48a ș. urm.
152 53c, 66e–fin.
153 1152b25–1153a35.
154 1153b1–1154a7.
155 1154a8–b31.
156 1172a19–1174a12.
157 1174a13–1176a29.
158 1175a30–36, 1177b21.
159 1174a13 – 1175a27.

160 1175a21–1176a29.
161 1159a27.
162 15b31.
163 1155b17–1156a5, 1169b3–1170b19.
164 1155a3–5.
165 1138b5–7.
166 1166a1–b29.
167 1161b28, 1166a32, 1169b6, 1170b6.
168 1161b18.
169 1159a28, 1161b27, 1166a5, 9.
170 1168a28–1169b2.
171 1156a17.
172 1168b30.
173 1176a30–1179a32.
174 1176a30–1177a11.
175 1178b8–22.
176 1177a12–1178a8.
177 1178a9–22.
178 Toate trei sînt ramuri ale înțelepciunii teoretice (*Met.* 1005b1, 1026a18), dar fizica este studiul evenimentelor contingente (1140a14–16), în timp ce înțelepciunea teoretică este al celor noncontingente (1139b20, 1140b31, 1141a3, 1141a19). Contradicția poate fi înlăturată recunoscîndu-se că fizica este studiul elementului non-contingent din evenimentele contingente; elementul variabil este incalculabil și nu poate fi studiat deloc.
179 1177a26.
180 *Met.* 1026a19.
181 *E. E.* 1249b20.

Capitolul VIII

POLITICA

Structura *Politicii* ridică o dificultate și o problemă foarte discutate. Mai mulți savanți moderni susțin că (1) înaintea Cărților a IV-a–a VI-a ar trebui să fie așezate Cărțile a VII-a și a VIII-a, iar unii susțin că înaintea Cărții a V-a ar trebui așezată Cartea a VI-a. (1) Ultimul capitol din Cartea a III-a anunță trecerea la discutarea celei mai bune constituții; o astfel de discuție se găsește în Cartea a VII-a; prima propoziție a acestei Cărți există, într-o formă incompletă, și în ultima frază din Cartea a III-a, ca semn al încercării lui Aristotel, sau a unor editori ai lui, de a corela cele două Cărți. În plus, Cartea a IV-a revine asupra unei discuții despre constituția ideală[1], în timp ce Cărțile a VII-a și a VIII-a nu fac nicăieri vreo referință directă la Cărțile I-a–a VI-a.[2] Pe de altă parte, după clasificarea constituțiilor din Cartea a III-a și după discutarea monarhiei (și, întîmplător, și a aristocrației) din ultima parte a Cărții, ne-am aștepta ca ea să continue cu discutarea celorlalte tipuri, așa cum se procedează în Cărțile IV–VI. Cărțile a VII-a și a VIII-a, axate mai degrabă pe problema educației decît pe cea a constituției, ar putea întrerupe în mod determinant continuitatea ideii. (2) Cartea a VI-a continuă firul gîndirii de la sfîrșitul Cărții a IV-a despre organizarea potrivită a diferitelor forme de guvernămînt, iar Cartea a V-a (despre revoluții) întrerupe această continuitate. Pe de altă parte, Cartea a VI-a face adeseori referințe înapoi la Cartea a V-a[3], iar Cărțile a IV-a–a V-a împlinesc într-un mod firesc programul expus la începutul Cărții a IV-a[4]; Cartea a VI-a pare să fie o idee tîrzie prin care Aristotel a dezvoltat subiectele Cărții a IV-a.

Dar poate că nu este corect să afirmăm că există o ordine originară sau potrivită a Cărților *Politicii*. Studiind începuturile diferitelor Cărți[5] se descoperă că lucrarea este o îmbinare de cinci tratate separate: (1) despre familie — un preambul potrivit pentru studiul statului, deoarece statul provine din familie (Cartea I); (2) despre presupusele comunități ideale și despre cele mai prețioase constituții existente (Cartea a II-a); (3) despre stat, cetățean și despre clasificarea constituțiilor (Cartea a III-a); (4) despre constituțiile inferioare (Cărțile a IV-a–a VI-a); (5) despre statul ideal (Cărțile

a VII-a și a VIII-a). Toate aceste secțiuni, cu excepția celei de a doua, sînt neterminate sau incomplete. Pe ansamblu, ordinea tradițională (care s-a realizat cel mai devreme în secolul I d. Cr.) dă cea mai consecventă linie a gîndirii, cu excepția Cărții a V-a, care ar trebui mai bine așezată după Cartea a VI-a.[6]

Cărțile a VII-a și a VIII-a diferă de primele trei prin faptul că adoptă un ton mult mai dogmatic; stilul mai îngrijit sugerează că, în orice caz, ele se bazează în parte pe lucrări publicate.[7] Cărțile a IV-a–a VI-a diferă de restul *Politicii* prin aceea că adoptă un ton mai practic și mai puțin idealist; în special Cartea a V-a, prin atenția pe care o acordă mijloacelor de păstrare și celor mai corupte forme de guvernare, este prefigurarea *Prințului* lui Machiavelli. De asemenea, ele diferă de restul *Politicii* în privința numeroaselor date istorice pe care le conțin. Trebuie să ne reamintim că Aristotel a realizat (sau a coordonat) prezentarea a 158 de constituții grecești. Mai mult decît oriunde, în Cărțile a IV-a–a VI-a se simte cît de bine stăpînește el întreaga știință a orașului-stat și cît de adînc este înrădăcinat în istorie.

Chiar și în celelalte Cărți ale sale, metoda este inductivă. Totodată, el își întemeiază adeseori concepțiile politice pe teorii mai profunde și mai fundamentale, metafizice sau etice. El își însușește prioritatea (într-un sens bine definit) întregului asupra părților; identitatea dintre natura unui lucru și scopul către care el se îndreaptă; superioritatea sufletului față de trup, a rațiunii în fața dorinței; importanța moderației, a cumpătării; diferența între părțile organice și circumstanțele auxiliare. Concepțiile sale politice sînt o parte dintr-un sistem de gîndire extins și bine închegat. Dar uneori utilizarea principiilor generale este oarecum arbitrară, astfel încît avem impresia că ele sînt înfățișate drept motive în favoarea unor idei pe care Aristotel le-ar fi admis oricum.

Politica începe cu o secțiune[8] care (1) aparent apără statul împotriva concepției sofiste ce susținea că statul există prin convenție, neavînd nici un temei pentru supunerea cetățenilor săi, și (2) clarifică natura sa, distingîndu-l de celelalte forme de comunitate. Aristotel plonjează *in media res* afirmînd că, de vreme ce orice comunitate este formată în vederea unui anumit folos și statul, care este comunitatea supremă și atotcuprinzătoare, trebuie să tindă către folosul suprem. Punctul de vedere teleologic pe care-l adoptă este caracteristic întregului sistem. Sensul și natura oricărui lucru din lume, fie acesta creatură, instrumente sau comunități, trebuie căutate în țelul existențelor sale. În cazul unui instrument, există un scop urmărit de cel care-l folosește, astfel că forma instrumentului concordă cu scopul impus asupra materiei sale din exterior. În cazul unei creaturi sau al unei comunități, scopul este imanent acesteia — pentru plantă, viața evoluției și a reproducerii; pentru animal, viața senzației și a dorinței care se suprapune peste viața vegetativă; pentru om și pentru comunitatea umană, viața rațiunii și a acțiunii morale ce se suprapune peste celelalte două. Explicația lucrurilor nu

se găsește în lucrurile din care s-au dezvoltat, ci în lucrurile în care se vor dezvolta; natura lor nu se află în originea lor, ci în destinul lor.

Cuvîntul pe care îl traducem prin „stat“ înseamnă, nu mai puțin, „oraș“. Deși Aristotel se afla la sfîrșitul epocii de aur a vieții cetății grecești, fiind în relații foarte apropiate cu Filip și cu Alexandru, el a considerat că orașul — și nu imperiul — este forma superioară de care este capabilă în general cetatea grecească și nu doar forma superioară a vieții politice de pînă atunci. Orice ansamblu mai mare era pentru el un simplu trib sau o congregație prost închegată de oameni. Nici imperiul, ce-și impune civilizația asupra unor oameni mai înapoiați, și nici statul-națiune nu intrau în sfera de interes a concepției sale. În afară de imperiul macedonean, existau evoluții politice interesante în Grecia (ca de exemplu imperiile Atenei și Spartei și diferitele federații de state egale) de care el nu ține seama. Aristotel face o singură aluzie la consecințele faste ce ar putea rezulta dintr-o unire a statelor grecești.[9] În privința investigației în centrul vieții politice grecești, Aristotel rămîne fără egal; dar avea ceva mai puțină imaginație. A presupus cu ușurință că viața omului poate fi trăită cel mai deplin într-o comunitate mică, unde fiecare cetățean îl cunoaște pe celălalt și ia parte nu doar la alegerea conducătorilor, ci și la actul „de a guverna“ și la cel opus, „de a fi guvernat“. Pe parcursul istoriei, orașele-state și-au dovedit incapacitatea de a face față unor agregate sociale mai mari și mai puternice. Dar inferioritatea lor nu a fost încă dovedită; trebuie spuse mai multe în favoarea concepției aristotelice. Poate cititorul preferă să găsească aici o apărare a sa de pe poziții raționale.

Este evident că statul aparține genului „comunității“, dar diferența nu este clară. Aristotel își asumă responsabilitatea de a arăta că diferența nu este, așa cum s-a presupus, dimensiunea sa maximă. Metoda lui de descoperire a diferențelor statului este de a-l analiza în părțile sale și de a-i cerceta originile. Există două instincte primare care determină ființele umane să se asocieze unele cu altele[10]: instinctul de reproducere, ce alătură pe bărbat și pe femeie, și instinctul de autoconservare, ce alătură pe stăpîn și pe sclav — mintea prevăzătoare și trupul robust — în vederea ajutorului mutual. Astfel, obținem o societate minimă de cel puțin trei persoane — familia, care este „asocierea stabilită prin natură pentru procurarea necesităților zilnice“. Aristotel nu specifică aceste necesități suplimentare, dar se poate presupune că se gîndea că satul face posibilă diviziunea mai largă a muncii și deci că poate satisface necesități mai diverse și poate oferi o protecție mai bună contra oamenilor și a animalelor. El adaugă că satul este format mai firesc prin unirea mai multor familii cu același descendent. Al treilea stadiu este unirea mai multor sate într-o „comunitate destul de mare pentru a fi aproape sau chiar autosuficientă, născîndu-se datorită vieții, dar existînd în vederea unei vieți bune“. Aceasta este diferența statului. El a apărut din aceleași motive ca și satul — pentru viață. Dar se constată că el

satisface încă o aspirație — dorința unei vieți bune. Ea include pentru Aristotel două lucruri, activitatea morală și cea intelectuală. Statul oferă activității morale un cîmp mai potrivit decît cel al familiei și al satului, o mai variată mulțime de relații în care virtuțile pot fi exercitate și conferă o extindere mai mare activității intelectuale. Este posibilă o diviziune completă a muncii intelectuale, astfel că fiecare conștiință este mai puternic stimulată de contactul între conștiințe. „Dacă formele anterioare de societate sînt naturale, tot astfel este și statul, deoarece el este țelul lor, iar natura unui lucru este țelul său. Căci numim natura unui lucru ceea ce este acel lucru cînd este deplin împlinit. [...] Deci este evident că statul este o creație a naturii, iar omul este prin natură un animal politic. [...] El, cel incapabil să trăiască în societate sau care nu are nevoie de nimic pentru că își este suficient sieși, trebuie să fie ori fiară, ori zeu." Aristotel a adus foloase gîndirii politice, insistînd asupra faptului că statul nu există printr-o simplă convenție, ci este înrădăcinat în natura umană; că naturalul, în sensul lui cel mai adevărat, nu se găsește în originile vieții umane, ci în scopurile către care ea se îndreaptă; că viața civilizată nu este un declin de la o presupusă viață nobilă primitivă; că statul nu este o restricție artificială a libertății, ci un mijloc de a o dobîndi. Aici, el contrazice explicit două concepții care se bucurau de mare atenție în Grecia: (1) cea aparținînd unor sofiști, ca de pildă Lycophron[11] sau Thrasymachos, conform căreia legea și statul sînt simple rezultate ale convenției ce interferează cu libertatea individului și care sînt impuse asupra lui de stăpînii săi sau adoptate de el ca simplă protecție împotriva agresiunii; și (2) cea a cinicilor, conform căreia omul înțelept își este suficient sieși și nu ar trebui să fie cetățeanul nici unei țări, ci doar al lumii — viziune încurajată de deziluzia abătută asupra Greciei după înfrîngerea de la Cheroneia.

Descriind statul ca pe ceva natural, Aristotel nu vrea să-l facă independent de voința umană. El se formează și se menține tocmai prin voința umană și doar prin voința umană poate fi modelat „mai aproape de dorința inimii". Dar Aristotel afirmă că el este înnăscut, în sensul că este înrădăcinat în natura lucrurilor și nu în capriciile omului.

În interesul dovedit pentru stat, Aristotel nu depreciază familia ca Platon. Statul este pentru el o comunitate de comunități. Familia are propria sa funcție în organizarea vieții. Totuși nu sînt incluse aici alte comunități al căror membru este omul — biserica sa, locul său de muncă și societățile pe bază de voluntariat de care aparține. S-a observat de mai multe ori că acolo unde Aristotel spune că omul este un animal politic, ar fi mai bine să spunem „animal social", avînd în vedere faptul că el are nevoie de asociații săi într-o varietate de ipostaze, nu doar ca simpli cetățeni-asociați. Distincția dintre stat și societate nu era clară la nici un gînditor grec. Religia era într-o atît de mare măsură o chestiune națională, ceva în mare parte exterior și convențional, într-o atît de mare măsură o chestiune de cult și atît de puțin

o problemă de convingere adîncă și emoție, încît ideea unei separări între biserică și stat, astfel încît să existe mai multe biserici într-un stat sau o biserică cu membri în mai multe state este insignifiantă la greci, iar una din influențele ce ne-a eliberat de o preocupare excesivă pentru problema statului era absentă în cazul lor. Prin urmare, educația morală, despre care majoritatea crede că este ocupația firească a bisericii, a fost ferm atribuită de Aristotel statului. În plus, cît privește alte societăți din interioul statului bazate pe voluntariat, atît de profundă era intervenția statului grec în toate compartimentele vieții, încît astfel de societăți au fost concepute de ei ca funcții ale statului.

Dar dacă am dori să-l completăm pe Aristotel spunînd că omul este un animal social, rămîne adevărat și că el este un animal politic. Unirea politică nu este mai puțin naturală decît celelalte amintite aici, care sînt evident mult mai voluntare; doar biserica se poate compara în importanță și valoare cu ea. Cu siguranță, o pretenție puternică se poate ridica și în privința organizațiilor economice; dar majoritatea acestora a menținut mai puțin categoric fidelitatea omului decît biserica și țara, astfel că nu ar fi de dorit pentru umanitate ca societățile ce țin de „simpla viață“ să poată vreodată dobîndi un precedent asupra celor care fac apel la ceva mai înalt în om.

Sclavia

După ce arată modul prin care statul rezultă din căminul familial, Aristotel continuă luînd în considerare „părțile organizării căminului“. Relația stăpîn–sclav și cea a dobîndirii averilor sînt singurele discutate în amănunt. Cît privește sclavia[12], el intră în conflict cu două concepții, una care susține că regula de conducere a sclavului este identică în ceea ce privește forma cu cea politică, fiind un caz al regulii normale a conducerii celor inferiori de către cei superiori, și alta care susține că natura nu cunoaște nici o distincție între stăpîn și sclav, că sclavia se bazează pe o convenție nenaturală și este ca atare injustă. Aristotel se preocupă mai întîi de indicarea esenței sclavului.[13] În esență, el este „un instrument pentru administrarea vieții“, cu alte cuvinte, „un obiect viu de posesie“. Dacă suveica ar toarce fără a fi condusă de o mînă (și aici Aristotel anticipează inconștient epoca automatizării), atunci stăpînii nu ar mai avea nevoie de sclavi. Dar sclavul nu este un instrument al producerii, ci al acțiunii — nu pentru a face un anumit articol, ci pentru a ajuta la organizarea vieții în general. Aici se discută mai degrabă despre sclavul domestic decît despre cel folosit în agricultură sau industrie.

Următoarea întrebare[14] este dacă există vreo persoană hărăzită de la natură să joace acest rol. Aristotel răspunde indicînd că antiteza dintre superior și inferior se găsește pretutindeni în natură — între corp și suflet, între intelect și dorință, între om și animal, între mascul și femelă, astfel încît, acolo unde există o astfel de diferență între două lucruri, este în avantajul

ambelor faptul că unul îl poate conduce pe celălalt. Natura tinde să producă o astfel de distincție între oameni — să-i facă pe unii buni pentru munca fizică, iar pe alții, pentru viata politică. Deci unii oameni sînt de la natură liberi, iar alții sînt sclavi.

Pe de altă parte, mai este ceva de spus în acest sens.[15] O mare parte a sclaviei existente este întemeiată pe cuceriri, astfel că o atare sclavie este detestată în mod natural. Fiecare concepție amintită mai sus merge prea departe și se întrepătrunde cu cealaltă. Puterea tinde să impună o superioritate de un anumit tip și deci forța este deținută de unii pentru a institui dreptatea; pe de altă parte, există tendința de a susține că doar o relație reciprocă bine intenționată poate fi justă. Nici una din aceste concepții nu se poate susține pe sine în fața celei intermediare, conform căreia cel *superior* în calități trebuie să conducă. Nici una nu va afirma că, în orice caz, un anumit tip de dreptate se întemeiază pe obiceiuri și că sclavia conform obiceiului războiului este prin urmare justificată. Chiar și cei care susțin acest lucru vor ezita să justifice înrobirea oamenilor de neam nobil (sau a elenilor). În fond, și ei vor să întemeieze sclavia pe inferioritatea naturii. Unde există o atare situație, sclavia este în interesul atît al stăpînului, cît și al sclavului.

Deși este regretabil, nu este surprinzător că în concepția aristotelică un anumit aranjament precum sclavia, care era o parte atît de familiară vieții cotidiene a grecilor, aparține naturii lucrurilor. Trebuie remarcat că sclavia din Grecia era lipsită de abuzurile care au discreditat sclavia romană și pe cea din timpurile moderne. Trebuie înșirate aici unele particularități ale modului de acceptare a sclaviei la Aristotel. (1) El admite că distincția între omul liber înnăscut și sclavul înnăscut nu este totdeauna chiar atît de clară precum am dori. Copilul unui sclav înnăscut nu este totdeauna sclav.[16] (2) Sclavia prin simplul drept de cucerire în război trebuie respinsă. Puterea superioară nu înseamnă totdeauna excelență totală. Ce se întîmplă dacă într-un război cauza este nedreaptă? În nici un caz grecii nu trebuie să ia sclavi pe alți greci.[17] Se poate foarte bine ca acest element din concepția lui Aristotel să-i fi surprins pe contemporanii săi sau pe marea lor majoritate. Unde Aristotel ne apare drept reacționar, lor putea să le apară foarte revoluționar. (3) Interesul stăpînului și cel al sclavului coincid. Stăpînul nu trebuie să abuzeze de autoritatea sa. El trebuie să fie prieten cu sclavul său. El nu trebuie doar să-i comande, ci să și stea de vorbă cu sclavul.[18] (4) Tuturor sclavilor trebuie să li se dea speranța eliberării.[19]

Ce nu se poate nicidecum accepta din viziunea aristotelică este despicarea cu toporul a rasei umane în două. Există o gradare continuă a omenirii, atît în privința calităților morale, cît și a celor intelectuale. Această gradare conduce, și probabil va conduce totdeauna, la un sistem de subordonare. Dar într-un astfel de sistem nici un membru nu trebuie privit ca simplă „unealtă vie“. Tratarea aristotelică a problemei conține în mod implicit respingerea teoriei sale. Aristotel admite că sclavul nu este doar un

simplu trup, ci are un tip de rațiune subordonată ce îi permite nu doar să se supună unei comenzi, ci și să urmărească o discuție. Din nou, el afirmă că, deși sclavul în calitate de sclav nu poate fi prietenul stăpînului său, ca om, el poate să fie.[20] Dar natura sa nu poate fi împărțită. Faptul de a fi om este incompatibil cu faptul de a fi un simplu instrument viu.

Dobîndirea averii

Următoarea parte a *Politicii*[21], cea care formează principala contribuție aristotelică în domeniul economiei[22], este legată de tema centrală a Cărții I prin întrebarea cu privire la felul în care dobîndirea avuției este corelată cu gospodărirea căminului. Aristotel răspunde la întrebare, distingînd două moduri de dobîndire a averii.[23] Există modul natural, care constă în agonisirea produselor naturale necesare scopurilor vieții. El distinge aici trei tipuri principale: pășunatul, vînătoarea (împărțită în furt și braconaj, pescuit și vînătoarea propriu-zisă) și agricultura. Acest mod este limitat natural prin nevoile omului pentru mîncare și îmbrăcăminte. El este o parte a gospodăririi căminului și a artei guvernării[24] sau, mai bine spus, o condiție preliminară a lor[25]; țelul gospodarului și al celui care guvernează este de a folosi ceea ce a fost astfel agonisit.

Negoțul este o formă intermediară între primul și al doilea mod de a dobîndi averea.[26] Aristotel face aici distincția, devenită celebră mai apoi, între valoarea lucrurilor în folosință și valoarea lor în comerț. Poți încălța un pantof sau îl poți schimba pe altceva; în ambele cazuri, folosești „propriu-zis" pantoful, dar primul caz constituie utilizarea lui „ca atare", în care se face uz doar de el și de nimic altceva. Schimbul comercial este dintr-un anumit punct de vedere natural, atît timp cît el reprezintă achiziția bunurilor ce sînt realmente necesare nevoilor vieții. La al doilea mod de a obține avuția, cel nenatural, se ajunge atunci cînd bunurile încep să fie schimbate nu pe alte bunuri, ci pe bani. Trăsătura intrinsecă a banilor, reliefată de Aristotel, este că (1) ei sînt mai ușor de purtat la sine decît bunurile și că (2) au o utilitate a lor proprie, diferită de cea din schimbul comercial. Acest lucru este adevărat pentru monedele metalice; nu este de mirare că el nu a putut prefigura apariția bancnotelor. Mai surprinzător este că el privește în întregime dobîndirea averii prin comerț, altfel decît prin negoț, drept nenaturală. Fără îndoială, obiecția lui se bazează pe un temei moral. El condamnă agonisirea nelimitată a averilor dincolo de nevoile vieții. Dar el nu-și dă seama că nevoia de bogăție de dragul bogăției poate apărea chiar și în cel mai timpuriu stadiu, cînd bunurile sînt acumulate și schimbul nu a început încă și că profitul este posibil nu doar în negoț, ci și în schimbul bunurilor pe bani. Nu a remarcat nici că pătura comercianților, condamnată de el, prestează un foarte util serviciu public și își realizează profitul doar din

acest motiv. În mare măsură, concepția sa reflectă prejudecata obișnuită a grecilor cu privire la comerț drept o ocupație meschină.

Aristotel consideră apoi că dintre toate modurile nenaturale de dobîndire a averii, cel mai rău este cămătăria, deoarece banii, ei înșiși o invenție nenaturală, sînt folosiți aici nu pentru scopul lor originar, cel de schimb, ci pentru unul și mai nenatural.[27] Și aici, o prejudecată morală justificabilă împotriva cămătăriei nedrepte îl face pe Aristotel să sesizeze serviciile economice aduse de cei care împrumută bani. Fără îndoială, el nu se gîndea la împrumutul care favorizează munca harnică, ci la acela care exploatează sărăcia celui nevoiaș, care, obligat de nevoile zilnice să ia bani cu împrumut, devine de fapt în aceste condiții sclavul celui de la care a obținut împrumutul.

Aristotel încheie cartea printr-o discuție cu privire la diferitele tipuri de stăpînire potrivite într-un cămin.[28] Sclavul nu are facultatea de a delibera; femeia o are, dar ea este lipsită de autoritate; și copilul o are, dar el este imatur. Prin urmare, stăpînul îi comandă sclavului în mod despotic, soțul îi comandă soției în mod constituțional și tatăl — copilului în mod monarhic. Deci familia conține în mod anticipat trei dintre principalele tipuri de guvernare.

Comunitatea ideală

În Cartea a II-a, Aristotel se dedică studiului critic al comunităților presupuse ideale, al constituțiilor istorice și al legislatorilor celor mai de vază cu putință, cu scopul de a evoca cele mai semnificative idei și realizări din acest domeniu. El începe printr-o critică a *Republicii* lui Platon, examinînd pentru început propunerea acestuia de a pune în comun femeile și copiii[29]; există aici două argumente principale. (1) Platon greșește spunînd că „e cu atît mai bine cu cît unitatea statului este mai mare". Naturii intime a statului îi aparține pluralitatea, și mai precis, pluralitatea de elemente deosebite. Statul diferă de națiune, pe care Aristotel o consideră un agregat nediferențiat. Într-un stat există o varietate de funcții ce pot fi rezumate în ideea că unii trebuie să conducă, iar alții să fie conduși. Aici, Aristotel pare să uite adevărata schemă platoniciană. Platon este foarte conștient de diversitatea funcțiilor în stat, astfel încît el recunoaște trei clase clar distincte. Clasa femeilor și a copiilor este acceptată doar în două dintre ele — în clasa conducătorilor și în cea a războinicilor — și doar în privința acestora se poate spune că Aristotel are dreptate cînd afirmă că Platon exagerează în nevoia sa de unitate. (2) Chiar dacă unitatea a fost un ideal corect pentru stat, s-ar părea că ea nu poate fi produsă prin organizarea propusă de Platon.[30] Platon crede că unitatea s-ar putea obține dacă orice om ar spune „este al meu" sau „nu este al meu" despre același lucru. Dar Aristotel arată

că, deși un copil este copilul tuturor în statul platonician, în sensul că este adoptat de toți paznicii de o anumită vîrstă, el nu este copilul tuturor în sensul de a fi copilul fiecăruia. Nici un om nu-i va dărui aceleași sentimente și nu-i va purta tot atîta grijă ca propriului său copil. Problemele tuturor sînt problemele nimănui. Fiecare cetățean ar avea o mie de fii și fiecare fiu, o mie de tați; în aceste circumstanțe, între ei ar fi doar o prietenie formală. Este mult mai bine să fii un văr adevărat decît un fiu în sensul lui Platon!

Argumentul aristotelic este că intensitatea afectelor se poate dobîndi doar prin sacrificarea extinderii acestora. Prin introducerea creșelor și a orfelinatelor, Platon nu urmărea să înlocuiască părinții morți sau pe cei incapabili de a-și îndeplini responsabilitățile, ci să înlocuiască părinții în toate situațiile; dar prin aceasta nu poate apărea afecțiunea dorită de el. Aici încrederea lui Aristotel în instituțiile existente și refuzul său de a neglija uzul datorită abuzului sînt justificate. Hegel are dreptate cînd spune că Platon, în comparație cu Aristotel, nu este „destul de idealist“, dacă idealismul este definit ca puterea de a vedea elementele ideale în realitate în loc de a distruge realitatea cu speranța descoperirii idealului în altă parte.

În legătură cu proprietatea[31], Aristotel distinge trei posibile variante în practica curentă:

(1) Proprietatea particulară asupra pămîntului și folosința comună a produselor.

(2) Proprietatea comună și folosința particulară.

(3) Proprietatea comună și folosința comună.

El indică faptul că, (a) în sistemul proprietății comune, cei care lucrează din greu și primesc puțin vor avea multe nemulțumiri îndreptate împotriva celor care lucrează puțin și primesc mult. (b) Viața comună și mai ales proprietatea comună sînt o sursă importantă de dispute, de pildă printre simpatizanți. (c) Oamenii sînt mult mai eficienți cînd sînt puși să lucreze pentru ei înșiși. (d) Simțul proprietății este un izvor important de plăcere, fiind o formă a iubirii de sine. (e) Utilizarea proprietății în folosul unui prieten este un alt izvor de plăcere și o șansă pentru exercitarea virtuții. (f) Certurile iscate în legătură cu proprietatea particulară nu sînt datorate acesteia, ci slăbiciunii naturii umane. (g) Platon năzuiește către o unificare exagerată. Nu prin unitatea extremă se transformă statul într-o comunitate, ci prin educație. (h) Se pare că Platon bănuia că doar paznicilor li se aplică comunismul; de ce nu a avut curajul să-și susțină convingerile și să-l accepte și în cazul agricultorilor? (i) Nu este necesar ca paznicii să fie privați de fericire pe motiv că este suficient ca statul să fie fericit. Fericirea o pot avea doar indivizii. Pentru toate aceste motive, Aristotel apără prima dintre cele trei posibilități — proprietatea particulară și folosința comună — împotriva celorlalte două. Am putea ilustra sensul afirmației sale astfel, spunînd că este tocmai datorită tipului de organizare în care cei bogați oferă publicului

accesul cel mai liber practicabil la galeriile lor de pictură, la parcurile și la terenurile lor de vînătoare. Cîtă vreme socialismul înseamnă o organizare mai bună a industriei de către stat, Aristotel ar simpatiza cu el, deoarece avea o vedere mult mai fermă în privința funcțiilor statului decît cea de tip *laissez faire* a școlii individualiste. Dar în măsura în care el înseamnă confiscarea cîștigurilor muncii particulare și încercarea de a crea o egalitate a posesiilor pe care o va răsturna totdeauna inegalitatea naturală a capacităților și a muncii, Aristotel este un individualist și poate că nimeni nu a exprimat mai bine rațiunea individualismului. Se va observa că el nu a insistat prea mult asupra principalului argument economic în favoarea individualismului — că oamenii vor munci mai cu spor dacă rezultatele muncii lor vor fi culese direct de ei înșiși și de copiii lor, decît dacă acestea ar trebui vărsate într-un fond comun. El a condamnat deja agonisirea bogățiilor peste măsura cerută de scopurile vieții și viața bună. În concepția lui Aristotel, cetățenii nu trebuie angajați în munca industrială și nu trebuie să realizeze profit din serviciile publice pe care le prestează. În esență, argumentul său este că proprietatea, ca și familia, este o extensie naturală și normală a personalității, o sursă de plăcere și o ocazie pentru activități benefice. A uni averile înseamnă a încerca să depășești egoismul printr-un act parlamentar, însă sursele egoismului sînt prea adînc înrădăcinate pentru a putea fi înlăturate prin legislație; ele se găsesc în slăbiciunea omului. Iar remediul împotriva egoismului constă, așa cum realmente credea și Platon, în educație — educația în „spiritul constituției"[32], care îi poate determina pe oameni să-și folosească în mod generos avutul și să aprobe liber utilizarea comună a bunurilor lor individuale.

În ultimul capitol[33], Aristotel analizează propuneri pentru egalizarea proprietății. El susține că o creștere a populației poate anula în mod sistematic orice egalizare a proprietății ce ar fi putut fi stabilită pînă atunci; că nu avuturile, ci dorințele omenirii trebuie egalizate; există un număr mic de crime cauzate de dorințe, astfel că ele pot fi eradicate printr-o asemenea sugestie; că avuțiile cetățenilor ar trebui stabilite nu doar prin luarea în considerare a bunăstării comunității, ci și a nevoii de a rezista unor inamici străini. Concluzia întregii discuții este că „e mai bine să învățăm naturile cele mai nobile să nu dorească mult și să prevenim ca cel de jos să ia mai mult".

Statul și cetățeanul

În Cartea a III-a se ajunge la partea fundamentală, cea mai importantă, a *Politicii*. Prima întrebare propusă este: „ce este statul?", cu un sens foarte practic pentru Aristotel. Ea apare atunci cînd o nouă cîrmuire încearcă să se decline de responsabilitățile ridicate de acțiunile celei anterioare pe motivul că ele nu au fost acțiuni ale statului. Deoarece statul este compus din

cetățeni, Aristotel se întreabă la început ce este un cetățean și cine este el. (1) A locui într-un anumit loc nu înseamnă a avea calitatea de cetățean, deoarece străinii și sclavii locuiesc și ei în același loc. (2) Dreptul de a da în judecată și de a fi judecat nu conferă nici el o astfel de calitate, deoarece el poate fi atribuit printr-un acord și străinilor. Aceste persoane sînt cetățeni doar într-un sens restrîns, așa cum sînt cei prea tineri sau cei prea bătrîni spre a fi cetățeni propriu-ziși. (3) A fi descendentul unui cetățean nu înseamnă a fi cetățean; căci ce s-ar putea spune atunci despre primii cetățeni?[34] Trăsătura cetățeanului propriu-zis este faptul că el participă la administrația justiției și la adunarea puterii executive. Dar atunci cînd speciile unui gen pot fi așezate în ordinea valorii lor, așa cum e cazul tipurilor constituțiilor, ele nu mai au prea multe în comun. Deci sensul termenului de „cetățean“ diferă în funcție de forma de guvernare. Definiția dată este cea mai potrivită pentru democrație; în alte state, ca de pildă în Sparta sau în Creta, nu toți cetățenii legiferează și judecă, ci doar cei ce dețin anumite funcții.[35]

Concepția lui Aristotel despre cetățean este foarte diferită de cea modernă, deoarece forma de guvernămînt pe care o are în vedere, deși este fundamentală, nu este reprezentativă. Cetățeanul său nu este mulțumit să-și spună opinia în legătură cu alegerea conducătorilor; fiecare cetățean va conduce la rîndul său, nu doar în sensul de a fi simplu membru al executivului, dar și în sensul, mult mai însemnat pentru Aristotel, de a ajuta la întocmirea legilor statului său, deoarece executivului i se atribuie funcția ceva mai puțin importantă, cea de a aduce adăugiri legilor atunci cînd ele sînt inadecvate datorită generalității lor.[36] Aristotel a restrîns atît de mult numărul cetățenilor, tocmai din pricina acestei idei mărețe despre îndatoririle cetățeanului. Agricultorul sau muncitorul, despre care s-ar putea crede că sînt capabili să-și aleagă reprezentanții, sînt considerați în mod natural incapabili să conducă cu adevărat.[37] Dar Aristotel sacrifică prin asta nu doar efectul educativ al privilegiilor politice asupra celor care la început nu sînt aproape deloc capabili să și le exercite, ci, lăsînd marea masă a populației fără drepturi electorale, pune în pericol chiar stabilitatea statului.

Cetățenia statului-oraș nu excludea pur și simplu un număr mare al populației orașului, ci, în plus, nu putea fi extinsă la colonii sau la orașele ocupate, din pricina faptului că ea implica și calitatea de a fi membru al adunării (*ecclesia*) și al juriilor. Concepția feudală a fidelității față de un suveran al tuturor a fost cea care le-a permis statelor moderne „să lege laolaltă nu doar populațiile cucerite de cuceritorul lor, ci și coloniștii de la mare distanță de patria mamă“[38].

O dată ce am definit conceptul de „cetățean“, putem defini statul drept un ansamblu de cetățeni, suficient țelurilor vieții. Aristotel revine[39] asupra întrebării puse la început, referitoare la ce este și ce nu este o acțiune a statului, lucru care ne conduce la întrebarea în ce constă identitatea statului.

În identitatea locului și a locuitorilor? Evident că nu. Un corp compus se schimbă cînd regulile compușilor săi se modifică; tonalitatea muzicală doriană și cea frigiană conțin aceleași sunete, dar nu sînt aceeași tonalitate. La fel, asemănarea statelor constă *în principal* în asemănarea constituțiilor lor. Totuși aceasta nu prejudiciază întrebării dacă o nouă cîrmuire trebuie să achite obligațiile celei vechi.

Un alt aspect legat de cetățean este adus acum la lumină.[40] Calitatea superioară a tuturor cetățenilor nu este bineînțeles aceeași, de vreme ce ei au roluri diferite în stat. Dar ei au un obiectiv comun: siguranța statului. Nu trebuie să presupunem că virtutea conducătorului și cea a supusului sînt atît de diferite încît conducătorul nu trebuie să aibă valențele unui supus. Opoziția între a ști să conduci și a ști să te supui există în cazul slujbelor de servitor: stăpînul nu trebuie să știe cum e să fie slugă. Dar știința conducerii ca om liber a oamenilor liberi poate fi dobîndită doar prin a da ascultare, ca om liber, altor oameni liberi, așa cum și comanda militară poate fi învățată doar prin supunerea militară. Înțelepciunea îndrumătoare este specifică doar conducătorului; toate celelalte virtuți ale sale trebuie să aparțină, deopotrivă, supusului.

Există în acest sens două întrebări ce pot fi ușor confundate: „Care este esența cetățeniei?“ și „Care sînt atributele cetățeniei?“ Ultima întrebare își găsește un răspuns cînd se spune că „un cetățean este cel ai cărui mamă și tată au fost cetățeni“. Prima întrebare îl preocupă în principal pe Aristotel; dar adevăratul răspuns al celei de a doua urmează din răspunsul corect al primeia. Dacă a fi cetățean înseamnă a îndeplini anumite funcții, atunci una din calitățile cetățeniei este capacitatea de a duce la bun sfîrșit anumite funcții. Răspunsul dat de Aristotel la întrebarea „Ce trebuie să fie un cetățean?“ se bazează în parte pe propriul său raționament și în parte pe utilizarea obișnuită a cuvîntului. Un cetățean trebuie să fie membrul unui oraș-stat, nu un simplu aderent, nici un simplu mijloc de existență a statului. Care sînt atunci funcțiile minime ale unui membru? Statutul legal, dreptul de a judeca și de a fi judecat nu sînt suficiente. El face apel aici la folosirea obișnuită a noțiunii; aceste drepturi le sînt acordate multor oameni care nu se numesc cetățeni. În selecția funcțiilor constitutive ale unui cetățean, Aristotel se inspiră din obiceiul atenian al acelor vremuri: a fi membru al juriului și membru al adunării — acestea sînt funcțiile minimale. Ultima caracteristică poate părea oarecum întîmplătoare pentru noțiunea de cetățean. Pot exista moduri de guvernare în care nu este prezent sistemul cu juriu, astfel că noțiunea de cetățenie este încă destul de largă. În plus, a fi membrul adunării supreme nu este în mod necesar o parte a cetățeniei; Aristotel nu reușește să prevadă posibilitatea guvernării prin reprezentare. Am putea fi înclinați să găsim esența minimă a cetățeniei în faptul de a avea un cuvînt de spus în alegerea membrilor adunării.

Poate să ne surprindă faptul că Aristotel exclude dintre cetățeni clasa muncitorilor. Motivul pentru care o face este că „viața unui muncitor este incompatibilă cu practicarea virtuții“[41]. Există două motive în sprijinul acestei afirmații. (1) Primul este lipsa timpului liber. Acest argument își pierde importanța o dată cu invenția guvernării prin reprezentare. Muncitorul poate să nu aibă timpul necesar pentru a sta în adunare, dar nu există nici un motiv ca el să nu aibă dreptul la un vot. (2) Aristotel susține că unealta manuală paralizează de fapt sufletul, făcîndu-l astfel nepotrivit pentru virtutea înălțătoare. Și aici, judecata sa este prea superficială.

Platon admite că munca este compatibilă cu cetățenia, în timp ce Aristotel respinge acest lucru. În realitate, există însă o mică diferență între ei, deoarece Platon nu-i atribuie muncii nici o funcție politică în afară de cea a supunerii, în timp ce Aristotel, tocmai pentru că în viziunea sa munca nu este capabilă de nici o altă funcție mai înaltă, tinde să o admită în cetățenie. Diferența dintre ei stă pur și simplu în modul lor diferit de a defini cetățenia. Aristotel ar numi munca din statul platonician un mijloc de existență, nu o parte a statului. Cu greu ne-am putea îndoi că Aristotel a aplicat și aici în mare grabă, așa cum nu rareori o face în alte părți, schema sa favorită a scopurilor și a mijloacelor. În fapt, societatea nu poate fi împărțită în două părți, una fiind un simplu mijloc pentru atingerea bunăstării celeilalte. Fiecare ființă umană este capabilă de o viață adevărată trăită pentru sine, astfel că sarcina statului este să asigure drepturile atît pentru cei umili, cît și pentru membrii săi cei mai cultivați. Teoriile pur egalitare ale statului merg prea departe în această direcție. Ele tind să ignore diferențele de capacitate care de fapt îi fac pe unii mai potriviți pentru o „viață bună“ decît pe alții. Astfel, teoria aristotelică este importantă prin faptul că ne amintește că există diferențe. Dar nici o împărțire a populației în părți ale statului și nici simplele sale condiții de existență nu rezolvă problema gradației complexe a capacităților sau pe cea a puterii virtuții — accentuată în altă parte de Aristotel — de a „depăși“[42] circumstanțele nefavorabile.

Clasificarea constituțiilor

De la considerațiile privind cetățenia, Aristotel trece la clasificarea constituțiilor.[43] O constituție este definită drept organizarea magistraturilor în stat și în special a serviciilor de cel mai înalt nivel. Natura constituției depinde de funcția autoritativă. În plus, statul se formează datorită faptului că oamenii au fost adunați laolaltă de interesele lor comune. Cazul este diferit de cel al asocierii stăpînului cu sclavul, unde doar interesele stăpînului sînt considerate esențiale, iar cele ale sclavului, numai în măsura în care și stăpînul are de suferit dacă sclavul pățește ceva. Prin urmare, doar guvernările ce tind către interesul comun sînt adevărate; cele care urmăresc

doar interesul conducătorilor sînt forme deviate. Deci tipurile de guvernare sînt împărțite în principal după motivul guvernării. În cadrul fiecăruia dintre cele două tipuri putem avea guvernări ale unui om, ale unui număr mic sau ale unui număr mai mare de oameni.[44] Avem astfel:

Constituțiile adevărate	*Formele deviate*
Monarhia	Tirania
Aristocrația	Oligarhia
„Regimul constituțional“[45]	Democrația

Clasificarea este în mare împrumutată din *Omul politic*[46] al lui Platon, însă aici principiul diviziunii este altul; constituțiile se deosebesc în conformitate cu respectul sau respectiv cu lipsa de respect acordate legii (o distincție prin care Aristotel obișnuia să deosebească subspeciile democrației și pe cele ale oligarhiei una de cealaltă). Mai mult, în cadrul fiecăruia dintre aceste grupuri principale, Platon distinge cele trei specii prin numărul conducătorilor, în timp ce Aristotel preferă o distincție calitativă, deoarece utilizarea unei distincții exclusiv cantitative[47] naște unele dificultăți. Guvernările unei majorități *bogate* nu sînt democrații, așa cum nici cele ale unei minorități *sărace* nu sînt oligarhii. Dar dacă includem în definiția noastră gradul de înavuțire alături de numărul relativ de reprezentanți în corpul de guvernare și dacă definim oligarhia drept guvernarea unei minorități bogate, iar democrația drept guvernarea unei majorități bogate, am putea lăsa la o parte două dintre cele patru combinații posibile. Numărul este într-adevăr irelevant; oligarhia este esențialmente o guvernare a bogaților, iar democrația, o guvernare a săracilor. Din acest punct de vedere, regimul politic constă esențialmente în guvernarea clasei de mijloc.[48] Împărțirea populației în bogați — sau respectabilii — și săraci — sau poporul — constituie în mare baza clasificării aristotelice.[49]

Este adevărat că în altă parte[50], combinînd cele două principii, Aristotel a definit democrația drept guvernarea unei majorități sărace, iar oligarhia drept guvernarea unei minorități bogate, dar acolo el accentua distincțiile ce se găsesc între principalele tipuri de constituții, astfel că trebuie să presupunem că doar democrația și oligarhia de tipul cel mai restrîns trebuie să satisfacă această condiție dublă. Într-un alt pasaj se afirmă că, în fond, conducătorii oligarhici sînt caracterizați mai deplin prin faptul că sînt de neam bun, că au averi și educație, iar cei democratici sînt de condiție inferioară, săraci, avînd o slujbă medie.

Există o altă modalitate de a stabili diferența dintre constituții. Putem întreba care este principiul pe care se bazează funcția publică.[51] Cît privește oligarhia, am putea spune că principiul căutat este „averea“; oligarhiile îi conferă o maximă importanță în stat, lucru foarte normal de vreme ce ele desemnează funcționarii publici pe baza contribuției acestora la averea țării. Dar sărăcia nu stă la baza atribuirii funcțiilor publice în democrații; aici, funcțiile publice se desemnează pe baza unui criteriu liber, în mod egal

pentru toți. În plus, temeiul pe baza căruia se atribuie puterea în sistemele monarhice și în aristocrații nu este unicitatea monarhului sau numărul mic al clasei conducătoare, ci virtutea supremă a regelui sau virtutea, comparabilă ca mărime, a clasei de la putere. La fel, regimul constituțional atribuie funcțiile politice pe baza principiului dublu al averii și al numărului sau, așa cum spune Aristotel adeseori, pe baza unui tip simplist de virtute, cea exercitată în cadrul gărzilor civile, în timp ce puterea tiranului este întemeiată pe forță și fraudă.

În altă parte[52], se face o analiză a statului în altă manieră. Dacă am enumera speciile animalelor, ar trebui să determinăm mai întîi organele necesare vieții animale; combinațiile posibile ale acestora ar conduce la tot atît de multe feluri de animale. Organele statului sînt clasa producătorilor agricoli și a celor industriali, a negustorilor, a servitorilor, a războinicilor, a judecătorilor, a celor care strîng impozitele, a funcționarilor publici și cea a celor care iau decizii.[53] Clasificarea constituțiilor corespunde acestei analize funcționale a statului. Dar, în timp ce nimeni nu poate fi și sărac și bogat, o singură persoană va putea ocupa mai mult de o funcție o dată; de aici și concepția comună conform căreia constituțiile se clasifică în democratice și oligarhice. S-ar putea ca această abordare a statului să se fi făcut pe baza unei clasificări judicioase pe care Aristotel de fapt ar fi oferit-o anterior; dar, deși ea reapare ocazional în *Politica*[54], nu este niciodată analizată pînă la capăt.

Adoptarea acestor multiple puncte de vedere face dificil de urmărit clasificarea aristotelică a constituțiilor. Dar ea nu conduce de fapt decît în mică măsură la o diviziune contradictorie, făcînd ca ideea lui Aristotel despre diferitele constituții să fie mai justă decît adoptarea oricărei alte baze posibile. Trebuie să ne amintim propriul său avertisment asupra clasificării lucrurilor reale pe baza unui principiu unic de diviziune.[55]

Pentru distingerea constituțiilor, atît principiul central de diviziune al lui Aristotel, cît și principiile sale de subdiviziune sînt folosite încă și acum în mod curent. Ultimul răspunde distincției curente dintre guvernările constituționale și cele despotice; și astăzi se mai operează distincția dintre monarhie, aristocrație, oligarhie și democrație aproape la fel cum a realizat-o Aristotel. Dar în prezent au devenit importante și alte linii de demarcație, ca de exemplu cea dintre guvernarea primară și cea reprezentativă, dintre statele unitare, federații și imperii; cea dintre guvernele centralizate și cele descentralizate; dintre constituțiile scrise și cele nescrise; dintre cele flexibile și cele inflexibile. Nu este simplu să spui despre o guvernare primară, dar nici despre una reprezentativă, dacă este monarhică, aristocratică sau democratică.

Într-unul dintre cele mai rafinate capitole ale *Politicii*[56], Aristotel arată că pretențiile aristocraților, oligarhilor și ale democraților depind de diferitele moduri de aplicare a concepției lor despre dreptate. Toți sînt de acord că

dreptatea este egalitate pentru cei egali și inegalitate pentru cei inegali. Întrebarea este cine sînt cei egali și cine sînt cei inegali. Cei înavuțiți se cred superiori în toate și pretind că partea ce li se cuvine în stat trebuie să fie proporțională cu averea de care dispun. Cei care au un statut egal cu al altora se cred egali sub toate aspectele și pretind că toți oamenii liberi ar trebui să aibă drepturi politice egale. De aici provin oligarhia și democrația. Dar statul nu există nici pentru alianța și apărarea contra nedreptății (caz în care fiecare om ar putea conta cît unul și nici un om n-ar putea conta mai mult decît unul), nici pentru schimbul de bunuri (caz în care avuția ar trebui să asigure puterea). Dacă averea ar fi obiectul statului, atunci două state între care ar exista tratate comerciale ar trebui să fie unul și același. Un stat unitar ar trebui să aibă un singur corp de magistrați și ar trebui să se îngrijească de bunăstarea tuturor membrilor săi. Fără o finalitate morală, un stat devine o simplă alianță, iar legea, o simplă convenție și o protecție împotriva nedreptății, fără nici o putere efectivă de a-i face pe oameni mai buni. Două state nu pot fi unul singur, chiar dacă sînt învecinate și chiar dacă au dreptul de căsătorie între membrii lor sau de comerț reciproc. Nu atît depărtarea spațială face ca două state să nu fie unul, ci mai ales natura limitată a obiectelor schimburilor lor. Statul este o comunitate a prosperității, în vederea unei vieți perfecte și autosuficiente. Comunitatea locului, a căsătoriilor reciproce, a legilor ce previn crima și reglementează comerțul sînt condiții necesare pentru un stat, dar ele nu creează un stat. Atunci, dacă statul există în vederea unor acțiuni nobile, puterea nu ar trebui conferită nici omului liber, nici celui de viță nobilă, nici bogatului, ci celui bun. Cei care interpretează egalitatea ca pe ceva lipsit de bunătate „vorbesc doar despre o anumită parte a dreptății“.

Niciodată nu a fost exprimat un ideal statal mai înalt și mai categoric decît acesta. Putem să recunoaștem superioritatea sa în fața „nihilismului administrativ“ de care vorbește Huxley — teoria statului „polițist“, conform căreia statul ar trebui să interfereze cu libertatea individului doar atunci cînd individul își propune să perturbe libertatea altora. Ne putem întreba însă dacă Aristotel nu se îndreaptă prea mult către extremele opuse ale „înregimentării“. El nu crede că oamenii pot realiza morala prin actul parlamentului. Dar crede că statul poate institui o deprindere de a face bine și de a respinge răul. Aceasta nu este moralitate, dar Aristotel susține că e o condiție prealabilă a moralității și că moralitatea tinde să urmeze după ea. Experiența ne dovedește în mod evident că a avut dreptate.

Restul Cărții a III-a este o lungă dezbatere, în care meritele diferitelor constituții corecte sînt discutate imparțial, în vederea stabilirii celei ideale; răspunsul lui Aristotel la această problemă este dat mai clar în ultimele două capitole. În același timp, el recurge frecvent la altă întrebare, dacă oamenii ar trebui să fie supremi sau dacă legea ar trebui să fie supremă.

La început, balanța înclină în favoarea guvernării celor mulți. Patru motive sînt oferite pentru a atribui o anumită valoare pretenției mulțimii de a conduce. (1) Mai mulți inși pot fi mai valoroși într-un colectiv decît un număr restrîns de persoane valoroase. Aristotel vorbește ca și cum înțelepciunea și virtutea ar putea acționa împreună și presupune cu ușurință că în alte sfere, cum ar fi cele ale analizei muzicii și poeziei, părerea mulțimii este preferabilă părerii celor puțini. Totuși în ceea ce privește chestiunile practice, afirmația sa este plină de adevăr. Se întîmplă frecvent ca un proiect conceput de un om sau de o mînă de oameni inteligenți, cînd este supus atenției simțului comun al unui număr de oameni simpli, să dezvăluie deficiențe nesesizate de autorii lui. Se observă deseori că un comitet este în ansamblu mai înțelept decît cel mai înțelept membru al său. Aristotel nu admite că acest procedeu ar avea o aplicabilitate universală și atrage atenția că, în orice caz, el este un argument în favoarea atribuirii anumitor funcții *colective* celor mulți și nu în favoarea atribuirii unor funcții executive unor indivizi dintr-o clasă cu o educație inferioară. (2) Excluderea continuă a mulțimii de la participarea la funcțiile publice este periculoasă, deoarece poate produce o nemulțumire generală. (3) În particular, ar trebui spuse mai multe în legătură cu atribuirea alegerii, a realegerii sau a demiterii conducătorilor poporului în general. Cît privește ultima funcție, în orice artă, un neprofesionist inteligent poate judeca aproape la fel de bine ca și un expert. Cît privește prima funcție, se poate spune că locuitorul unei case poate aprecia mai bine măiestria ei decît constructorul ei, tot astfel cum oaspetele poate judeca mai bine calitatea unui ospăț decît bucătarul care l-a realizat. Un om nu este judecătorul cel mai potrivit pentru puterea sa de a conduce sau pentru perfecțiunea conducerii sale reale; conducătorii trebuie să fie numiți în funcțiile publice și pot fi demiși din aceste funcții de cei care beneficiază sau suferă de pe urma mandatului lor — cei care poartă pantoful și știu bine unde strînge.[57] (4) Individul poate fi uneori stăpînit de patimă; este puțin probabil că o mulțime să fie cuprinsă deodată de patimă.[58] Aristotel tratează aici masa poporului ca și cum aceasta ar fi compusă din indivizi izolați și aplică acestei ipoteze legile probabilității. El ignoră faptul că mulțimea poate fi condusă de patimă prin cei mai pătimași membri ai ei. El admite doar concluzia că este mai puțin probabil ca un număr de oameni la fel de virtuoși să greșească, în comparație cu un singur om la fel de virtuos ca ei.

Pretenția mulțimii poate fi pusă în mod evident la zid doar într-un singur caz[59], și anume în situația, extrem de improbabilă, în care un singur om depășește în perfecțiune nu doar pe ceilalți indivizi în parte, ci și întreaga masă a lor. Ar fi absurd să se promulge legi pentru un astfel de om. Societățile democratice nu fac decît să surghiunească astfel de oameni, știind că ele nu pot să-i integreze; singura lor cale potrivită este să i se supună de

bunăvoie. Aceasta — monarhia omului perfect — este pentru Aristotel constituția ideală. Dar el știe că astfel de oameni nu se găsesc aproape niciodată.

Monarhia

Aceasta conduce în mod firesc la o discuție mai clară despre monarhie.[60] Aristotel enumeră cinci tipuri de monarhie — cel spartan (neîntrerupta și iresponsabila îndemnare către război, sub supravegherea religiei) și monarhia absolută, cu trei forme intermediare. Tipul spartan, fiind nereprezentativ, nu trebuie luat în considerare în mod special. El nu este o formă separată de constituție, deoarece orice constituție poate recunoaște un conducător permanent în exercițiul puterii. Nu trebuie să luăm în considerare decît tipul principal.[61] Meritele monarhiei sînt considerate prin referire la argumentele expuse deja în favoarea pretenției mulțimii, iar concluzia ce se poate deduce este că domnia mai multor oameni valoroși, adică aristocrația, este mai bună decît domnia unui om, nu mai bun decît ei. Sînt trecute în revistă obiecțiile accidentale care țin de monarhie: un rege va dori în mod firesc să transmită urmașilor săi puterea, dar nu există nici o garanție că ei vor fi mai buni decît el. Un rege trebuie să aibă un corp de pază, pe care îl poate folosi însă necorespunzător. Problema principală rămîne însă cea dacă regele ar trebui să fie suprem sau legea.[62] Pe de o parte, s-ar putea spune că legea, care este rațiune lipsită de orice pasiune, ar trebui să fie supremă; pe altă parte, legea poate căpăta culoarea guvernării, eventual imperfecte, care a creat-o. S-ar putea argumenta că legea, datorită generalității ei, nu poate servi toate cazurile particulare și că ar fi absurd ca medicina sau altă știință să opereze cu reguli fixe. Dar acolo unde legea nu poate stabili ceva, poate oare să o facă un singur individ? Nici analogia cu medicina nu este convingătoare. Un medic nu are nici un motiv să nu procedeze cum este mai bine pentru pacientul său, deoarece regulile sînt adeseori afectate de animozitate și parțialitate. În plus, dacă legea scrisă ar fi considerată prea inflexibilă, am putea face apel în ultimă instanță la un tip de lege mai importantă, cea nescrisă, tradițională. Concluzia este că legea trebuie respectată de cîte ori este posibil și că indivizii trebuie lăsați să decidă doar în cazurile în care legea este mută.

Aici concepția aristotelică este oarecum neobișnuită. Căci de unde provine legea? Ea trebuie stabilită sub stăpînirea unui om, a unui număr mic de oameni sau sub stăpînirea majorității și prezintă inevitabil defectele creatorilor ei. Într-o anumită măsură, înțelesul aristotelic răspunde îndoielii noastre în privința acțiunii administrative, necontrolate de puterea legislativă. Dar Aristotel poate merge mai departe. El pune sub semnul întrebării chiar și decretele adunării (echivalentul atic cel mai apropiat de noțiunea de „parlament“) și crede că Atena a fost ruinată de preferința ei pentru decrete,

nu pentru legi. El nu ar fi mulțumit de un sistem sub care parlamentul, în activitatea sa zilnică, poate face orice legal și orice ilegal, și ar prefera măsurile sofisticate împotriva schimbărilor fundamentale ale legii. Ar vrea să păstreze legea relativ stabilă și să adune funcțiile puterii legislative ca ceva anexat legilor, schimbarea lor fiind privită drept ceva excepțional.

Aristotel trage concluzia că relația regelui cu supușii săi[63] nu este în mod necesar una nenaturală și nu mai mult decît cea dintre un stăpîn și sclavul său. Totul depinde de două lucruri — (1) de faptul că regele ar trebui să caute bunăstarea supușilor săi, nu pe a sa proprie, și (2) de acela că, indiscutabil, ar trebui să fie superior supușilor în calități. De fapt, nu ne putem pronunța care guvernare este mai potrivită unei anumite populații, fără a lua în considerare natura sa particulară. Este una în care un singur om sau o singură familie stă deasupra celorlalți prin virtute? Atunci, este cel mai bine ca ea să fie condusă de un rege. Este formată dintr-o mulțime de oameni care pot fi conduși ca oameni liberi de oameni a căror perfecțiune îi face capabili de decizie politică? Atunci este mai bine ca ea să fie guvernată de o aristocrație. Este ea o populație în care „există în mod natural o mulțime agresivă, capabilă să conducă și să se supună la rîndul ei unei legi ce oferă funcțiile publice celor înstăriți, conform meritelor lor?“ Atunci, ei i se potrivește regimul constituțional. Preferința lui Aristotel este pentru monarhia unui „zeu printre oameni“, deoarece virtutea transcendentă se găsește mai ușor într-un singur om, decît într-un număr mai mare de oameni. Dar el recunoaște că acesta este un ideal aproape imposibil de realizat. Statul ideal, pe care îl descrie mai tîrziu (în Cartea a VII-a), este o guvernare ce aparține oamenilor care au virtutea cea mai ridicată și cea mai înaltă, în care nimeni nu primește cetățenie dacă nu are această calitate și în care toți cetățenii conduc și sînt conduși. Dar el consideră iar că acesta este un ideal așezat mult prea sus pentru natura umană și prin urmare înfățișează regimul constituțional drept ideal realizabil pentru statele grecești din timpul său, în care calificarea pentru conducere nu este virtutea cea mai înaltă și cea mai ridicată, ci virtutea militară îndîrjită a clasei de mijloc. El crede că, după toate aparențele, democrația a început să fie acceptată[64], astfel că cel mai practic lucru pe care-l poate face un politician este să o ofere oamenilor, amestecînd-o cu o puternică doză de oligarhie.

Morfologia statului

O dată cu Cărțile a IV–a VI-a, se ajunge la o parte care se pare că inițial era un tratat separat, mai tehnic în caracter decît restul operei, și care aborda în detaliu speciile și subspeciile constituțiilor. Dintre cele șase forme de guvernare, doar monarhia și aristocrația au fost discutate[65]; rămîn de discutat regimul constituțional, tirania, oligarhia și democrația.[66] Ultimele două

au fost discutate în opoziție una față de cealaltă în IV.3–6, regimul constituțional în IV.8, 9, 11, iar tirania în IV.10.

Se postulează că tirania, fiind pervertirea celei mai bune forme de guvernare, trebuie să fie cea mai rea, că oligarhia este următoarea în ordinea inferiorității și că democrația este cea mai tolerabilă dintre cele trei pervertiri, deși rămîne doar o pervertire. Aristotel schițează apoi o schemă pentru discuția sa ulterioară. Trebuie să ne lămurim:

(1) cîte feluri de constituții există (IV.3–10),

(2) care constituții sînt cel mai bine adaptate la circumstanțele normale și care este constituția imediat următoare celei ideale (IV.11),

(3) care dintre tipurile inferioare de guvernare sînt adecvate fiecărui fel de populație (IV.12),

(4) cum trebuie organizate aceste forme (IV.14–16, VI),

(5) cum se distrug și cum se conservă constituțiile (V).

Aristotel admite cinci tipuri diferite de democrații, care se disting între ele atît prin natura instituțiilor lor, cît și prin cea a populațiilor în sînul cărora s-au ivit.[67] Există (1) democrația bazată strict pe egalitate, în care cel înstărit nu contează mai mult decît cel sărac și nici săracul mai mult decît bogatul.[68] Există (2) democrația în care magistrații sînt aleși pe baza unei minime condiții asupra proprietății. Acest tip de constituție este cel natural pentru populațiile agricole sau pastorale, care, conform concepției aristotelice, constituie cea mai bună bază pentru democrație. Avantajul acestui tip de populație, asupra căruia Aristotel insistă cu cinism într-un fel, este că oamenii sînt prea ocupați și prea primitivi spre a face altceva decît să aștepte întrunirile sporadice ale adunării pentru a alege magistrații și pentru a-i chema pe aceștia să dea socoteală, astfel că ei vor consimți să-și transfere puterea de guvernare celor mai buni. Din punctul său de vedere, ceea ce face ca o democrație să fie bună este că ea nu prea este o democrație. Într-un astfel de stat, legea nu suferă din pricina abundenței de decrete; cei mai buni conduc, fiind totuși supuși controlului impus de alegerea populară.[69]

După alte două tipuri intermediare[70], se ajunge (5) la tipul în care serviciile în adunare sînt plătite iar decretele tind să înlocuiască legea; poporul este stăpînit de demagogi; cei bogați sînt oprimați; autoritatea magistraților este nedeterminată; meșteșugarul și muncitorul sînt forța supremă. Ea este foarte asemănătoare tiraniei și, asemenea acesteia, nu prea constituie în viziunea lui Aristotel o constituție.[71] El admite tendința istorică a constituțiilor de a trece de la forma monarhică, prin aristocrație, oligarhie și tiranie la democrație, dar și tendința democrației de a trece de la forma cea mai moderată la cea extremă.[72] Similar, se disting patru tipuri de oligarhie[73] și trei de tiranie.[74]

Aristotel trece apoi la cazul constituției care, datorită rarității sale, a fost neglijată de predecesorii săi[75], și anume regimul constituțional. Ea este o contopire între oligarhie și democrație, însă termenul este în mod uzual

aplicat contopirilor care tind către democrație (ceea ce Aristotel și arată), în timp ce cele care tind către oligarhie sînt inexact numite aristocrații[76]. Caracteristica regimului constituțional este că ține seama, în atribuirea funcțiilor publice, atît de averea, cît și de statutul de om liber. Sînt indicate trei metode de contopire.[77] Două dintre ele constau în preluarea instituțiilor, parțial sau în totalitate, de la ambele forme de guvernare. A treia constă în adoptarea unei căi de mijloc între prevederile celor două. Astfel, regimul constituțional urmează o cale de mijloc între oligarhie și democrație, căci nu pune o condiție foarte restrictivă de proprietate în cazul funcțiilor publice, deși există totuși o astfel de condiție. În fapt, ea atribuie clasei de mijloc puterea; iar aceasta este trăsătura pe care Aristotel a accentuat-o cu precădere mai tîrziu.

Putem afirma acum că ea este cea mai bună constituție pentru majoritatea statelor, abstracție făcînd de statul ideal, care este doar o aspirație îndepărtată.[78] Am aflat din *Etica* faptul că viața fericită este viața medie. Cînd darurile sorții sînt abundente sau cînd ele lipsesc, este greu să urmăm rațiunea. Cei care au prea mult tind către violență, cei care au prea puțin, către escrocherii meschine. Primii nu învață nici la școală deprinderile supunerii, și prin urmare nu se pot supune nimănui; ceilalți nu pot comanda niciodată și trebuie să fie conduși ca sclavii. Astfel apare „un stat de stăpîni și sclavi, unii disprețuind, ceilalți dușmănind". Fericit este acel oraș care are un număr mare de cetățeni din clasa de mijloc, cei care sînt capabili să păstreze echilibrul celor două părți extreme. Această clasă este singura care nu trebuie să se teamă de o coaliție a rivalilor ei; Aristotel susține că bogații și săracii vor avea totdeauna încredere în clasa de mijloc, mai degrabă decît să aibă încredere unii în alții. În lipsa unei astfel de clase, apare democrația sau oligarhia, fiecare dintre ele putîndu-se transforma ușor în tiranie. Totuși democrațiile sînt mai sigure decît oligarhiile, deoarece tind să aibă o clasă mijlocie mai numeroasă. Multe guvernări au fost democratice sau oligarhice doar din cauza faptului că aveau o clasă de mijloc prea puțin numeroasă.

Aristotel nu ilustrează regimul său constituțional prin referire la vreun exemplu concret, cu excepția celui al Spartei, însă este sigur că el s-a gîndit la constituția ateniană din anul 411, în care puterea a fost conferită unui număr de 5 000 de cetățeni care posedau armură grea, iar sistemul plății pentru frecventarea adunărilor a fost abolit. Din *Athenaion Politeia*[79] am aflat că Aristotel, ca și Tucidide, îl considera pe Theramenes, autorul acestei constituții, drept unul dintre cei mai importanți oameni politici ai Greciei.

El trece acum la o parte mult mai tehnică a subiectului — discuția cu privire la elementele deliberative, executive și judiciare[80], despre care recunoaște aici, mai clar ca oriunde, că sînt părțile cele mai importante ale statului. Scopul său este să arate că organizările legate de aceste elemente sînt specifice fiecărei forme de constituție. Punctul cel mai remarcabil al tratării aristotelice a elementului deliberativ este recomandarea ca factorii de

decizie să fie aleși neapărat în număr egal, din clase diferite.[81] Aceasta ar putea fi o guvernare reprezentativă, dar Aristotel nu îi sesizează importanța covîrșitoare. El examinează apoi executivul[82], deosebind diferitele moduri de numire în funcție, după cum

(1) toți cetățenii sau unii dintre cetățeni aleg,

(2) toți cetățenii sau o clasă (care sînt diferențiați printr-o condiție asupra proprietății, nașterii sau meritelor) sînt eligibili,

(3) desemnarea se face prin vot sau prin tragere la sorți.

Apoi, cele două variante de la fiecare dintre aceste posibilități se pot combina astfel: de exemplu, *toți* cetățenii aleg pentru unele funcții publice, doar *unii* pentru alte funcții. Există deci $3 \times 3 \times 3$ posibilități. Aristotel le analizează aproape pe toate, atribuindu-le acelor constituții cărora li se potrivesc. În altă parte, el oferă o explicație detaliată, interesantă, asupra mecanismului guvernării (a) esențial și (b) dorit într-un stat.[83]

El continuă în Cartea a VI-a să discute în detaliu organizarea cea mai potrivită a democrațiilor (capitolele 1–5) și a oligarhiilor (capitolele 6, 7), considerînd că trăsătura distinctivă a democrației este pretenția la egalitate — fără legătură cu diferențele de merite — și la libertate, interpretată ca dreptul oricui de a „face ce vrea".[84] Cele două pretenții luate împreună duc la nevoia ca cineva să poată să nu fie condus deloc sau cel puțin să aibă înclinația de a conduce. Din aceste surse, Aristotel a dedus organizarea constituțională, ce tinde să se regăsească mai mult sau mai puțin în orice democrație. Dar el susține că este o greșeală să presupunem că măsurile cele mai autentic democratice sînt acelea care stabilesc democrația în forma ei cea mai caracteristică; măsurile cele mai avantajoase pentru o astfel de guvernare sînt cele care o vor face să dureze cel mai mult.[85] Adevărata înțelepciune nu constă în oprimarea clasei opuse, ci în tratarea ei cu generozitate. În plus, deși plata populației pentru prezența la întîlniri este caracteristica democrațiilor, democratul înțelept nu o va aplica pînă la pauperizare — deși el nu va pregeta să creeze măsuri menite să ajute cetățenii cei mai săraci să lucreze în ferme sau în afaceri și deci să promoveze prosperitatea și autorespectul lor.

Patologia statului

Aristotel își îndreaptă acum atenția asupra cauzelor și a desfășurării revoluției și asupra mijloacelor de a le preveni. Cartea a V-a conține o mare cantitate de informații istorice, dar ceea ce e mai important pentru ce urmărim este înțelepciunea desăvîrșită pe care o dovedește Aristotel cînd analizează cauzele bolilor corpului politic și cînd oferă remediul lor.

Există diferite grade ale revoluției, fie că ia forma unei schimbări de constituție, fie că protagoniștii ei o păstrează neschimbată, mulțumindu-se

să pună mîna pe putere. În plus, o revoluție poate face cu greu ca o oligarhie să fie mai mult sau mai puțin oligarhică sau o democrație mai mult sau mai puțin democratică. În fine, o revoluție mai poate fi îndreptată împotriva unei instituții, lăsînd forma de guvernare neschimbată.

Aristotel tratează mai întîi cauzele generale ale revoluției. Punctul său de plecare sînt noțiunile unilaterale și pervertite de dreptate pe care le au oamenii. Democrații cred că din pricina faptului că oamenii sînt la fel de liberi, ei ar trebui să fie absolut egali; oligarhii cred că, deoarece oamenii sînt inegali în privința averilor, ei ar trebui să fie absolut inegali. Aceasta este *starea de spirit* a revoluționarului.[86] *Obiectivele* sale sînt cîștigul și onoarea sau evitarea pierderii și a dezonoarei. *Cauzele* care îl conduc la starea lui de spirit sînt indignarea, produsă de acumularea cîștigurilor și a onorurilor de către alții, insolența, teama, predominanța nejustificată a unor indivizi, rușinea, creșterea disproporționată a unor părți ale statului, intrigile electorale, lipsa oricărei griji pentru evitarea admiterii persoanelor perfide în funcțiile publice, neglijarea schimbărilor mici, discrepanțele dintre elementele statului. Cunoașterea lui Aristotel în domeniul istoric i-a permis să exemplifice cu competență aceste cauze ale revoluției.[87]

El examinează în continuare cauzele revoluției în unele tipuri specifice de state — în democrații (cap. 5), în oligarhii (cap. 6), în aristocrații și în regimurile constituționale (cap. 7). Democrațiile sînt îndeobște nimicite de excesele demagogilor, care îi determină pe cei bogați să se alieze contra guvernului; sau demagogii pot instaura tirania. Oligarhiile sînt distruse din pricina (1) revoltei datorate conducerii opresive sau (2) din cauza rivalității dintre oligarhi, care îi determină să joace rolul demagogilor. În aristocrații, revoluțiile se datorează uneori faptului că onorurile statului sînt restrînse la un cerc prea mic de beneficiari. Totuși, de obicei, prăbușirea unei aristocrații sau a unui regim constituțional se datorează unei combinări inadecvate a elementelor democratice și oligarhice. Regimul constituțional tinde să se schimbe în democrație, iar aristocrația în oligarhie. Dar reacțiunea schimbă uneori regimul constituțional într-o oligarhie și o aristocrație în democrație. Se remarcă și efectul influenței străine în producerea revoluțiilor.[88]

Se discută mai departe despre prevenirea revoluțiilor.[89] Cel mai important lucru este menținerea spiritului de supunere la legi, în special în chestiunile minore; începuturile schimbării trebuie supravegheate cu grijă. A doua regulă este de a nu se pune bază pe născocirile care înșală poporul și care se dovedesc în practică inutile. În plus, și aristocrațiile și oligarhiile pot dăinui, dar nu din cauza stabilității constituțiilor, ci datorită faptului că conducătorii sînt în relații favorabile cu supușii lor, că nu-i ofensează niciodată pe cei ambițioși în probleme de onoare și pe oamenii obișnuiți în probleme de bani, că impun spiritele dominante în distribuirea conducerii și că admit într-o oarecare măsură instituțiile democratice. Conducătorul tre-

buie să îndepărteze din calea poporului său pericolul unui atac străin și trebuie să inventeze, dacă este nevoie, pericole pentru a-l pune în alertă. Clasa conducătoare trebuie să-și păstreze cu orice preț propria-i solidaritate. Efectul politic al schimbărilor în distribuția avuturilor trebuie supravegheat cu grijă. Nici o persoană și nici o clasă politică nu trebuie lăsată să devină prea puternică; fie trebuie ca cei bogați și cei săraci să se controleze unii pe alții, fie ca puterea să-i fie conferită clasei de mijloc.

O chestiune pe care Aristotel trebuie să o accentueze este faptul că ar trebui să li se ofere conducătorilor posibilitatea de a avea venituri și în afara slujbei lor. Poate că el exagerează măsura în care oamenii obișnuiți se mulțumesc să nu dețină puterea atît timp cît nu-i suspectează pe stăpînii lor de delapidare. Prin urmare, el trebuie să se îngrijească cu cea mai mare atenție de scrutinul pentru alegerea magistraților. De vreme ce prin avocatură oligarhiile îi pot exploata pe cei săraci, iar democrațiile pe cei bogați, Aristotel arată cît de important este ca partidul de guvernămînt să fie extrem de precaut în ceea ce privește comportamentul său față de cel condus. Celui din urmă ar trebui să i se acorde egalitate sau prioritate în toate funcțiile publice, în afară de cea supremă.

Pentru funcția supremă sînt necesare trei lucruri — loialitate față de constituție, capacitate administrativă și integritate.[90] Cum trebuie să alegem, dacă nu le putem avea pe toate trei? Trebuie să vedem care calități sînt obișnuite și care sînt rare. Pentru alegerea unui general, trebuie să prețuim cu precădere îndemînarea mai mult decît integritatea, deoarece îndemînarea militară este rară; pentru alegerea unui funcționar financiar, trebuie să prețuim integritatea sa, deoarece cunoașterea necesară aici este una comună. Acesta este unul dintre puținele pasaje în care Aristotel spune mai multe despre adecvarea candidaților la postul pe care candidează. El vorbește frecvent despre dreptate și crede că funcția publică este o recompensă pentru virtute, ceea ce se datorează în parte obiceiului atenian de împărțire a puterii executive între mai multe comitete, astfel că nici un funcționar nu poate face singur prea mult bine sau prea mult rău. Dar este mult mai important să ne amintim că termenul pe care îl traducem prin „virtute“ se referă atît la perfecțiunea intelectuală, cît și la cea morală și că, inițial, atît principiul aristotelic, cît și înțelesul său actual înseamnă că cel mai potrivit pentru conducere ar trebui să conducă.

Aristotel arată că multe obiceiuri aparent democratice duc la prăbușirea democrației, așa cum unele obiceiuri oligarhice nimicesc oligarhiile. Democrația și oligarhia nu trebuie împinse pînă la extrem, pentru că se pot autodistruge; trebuie găsită o cale de mijloc. Dar, înainte de toate, educația trebuie să fie forma de guvernămînt; oamenii trebuie obișnuiți „nu să facă acele lucruri pe care democrații sau oligarhii le îndrăgesc, ci acelea care fac posibilă existența oligarhiilor și a democrațiilor“. Tinerii oligarhi nu trebuie educați în lux, nici cei democrați în ideea că libertatea constă în a face ce

vrei. „Oamenii nu trebuie să creadă că a trăi conform legilor constituției este o sclavie; pentru că aceasta este salvarea lor."

Aristotel vorbește și despre cauzele și măsurile de preîntîmpinare ale revoluției în monarhii și tiranii.[91] Monarhia are natura aristocrației; tirania este o contopire a democrației extreme cu oligarhia extremă. Ceea ce s-a spus despre aceste forme de guvernare este prin urmare adevărat și pentru monarhie și tiranie. Regalitatea este păstrată prin limitarea puterilor sale.[92] Tirania poate fi păstrată (1) în felul tradițional, prin umilirea poporului, semănînd neîncrederea printre oameni și acaparîndu-le puterea sau (2) făcînd guvernarea tiranului mai asemănătoare cu a unui rege; tiranul trebuie să apară ca un tată al statului, protectorul cetățenilor, un om cu o viață moderată, camaradul celor gospodari, eroul mulțimii. „Astfel, temperamentul său va fi o virtute sau cel puțin pe jumătate o virtute; și el nu va fi hain, ci doar pe jumătate hain."

Statul ideal

Cărțile *Politicii* care susțin că se ocupă de constituția cea mai bună[93] tratează de fapt chestiunile constituționale doar sporadic. Ele par un eseu general despre construirea unui stat ideal, ocupîndu-se mai mult decît de orice de structurarea sa educațională.

Pentru a descrie constituția ideală, trebuie să determinăm întîi care este cea mai dorită viață. Aristotel începe prin recapitularea anumitor doctrine ce aparțin de fapt eticii. Bunurile pot fi împărțite în bunuri exterioare, bunuri ale trupului și bunuri ale sufletului, astfel încît omul fericit ar trebui să dispună de toate trei. Dar nu toate au o valoare egală, deoarece (1) experiența arată că un înalt grad de virtute combinat cu bunuri exterioare moderate produce mai multă bucurie decît bunurile exterioare impresionante combinate cu o virtute modestă. Bunurile exterioare sînt bune pentru noi doar cînd le posedăm într-o anumită limită, peste care ele devin dăunătoare. Dar nimeni nu ar putea susține că un om are prea multă virtute. (2) Este doar în interesul sufletului ca bunurile exterioare și cele ale trupului să fie potrivite, și nu *viceversa*.

Dacă virtutea este cea mai importantă pentru individ, ea trebuie să fie primordială și pentru stat, care este o totalitate de indivizi. Dar statul trebuie să aibă bunuri exterioare suficiente pentru ducerea la bun sfîrșit a acțiunilor bune.

Chiar dacă viața dedicată virtuții este socotită drept cea mai bună, ne putem totuși întreba[94] dacă viața dedicată afacerilor și politicii sau viața contemplativă este cea mai bună. Unii cred că guvernarea constituțională este un obstacol în calea bunăstării individuale; alții — admiratorii regimului spartan — susțin că doar guvernarea arbitrară este compatibilă cu fericirea;

de fapt, dacă putem spune că în multe state legile aspiră la ceva, atunci acest ceva este menținerea puterii. Dar în realitate (1) nu se poate spune că dominația asupra altora este dreaptă, decît dacă aceștia sînt „născuți pentru a sluji"; dominația cu orice preț, independentă de particularitățile situației, nu se poate justifica; iar (2) un oraș poate fi fericit, chiar și în stare de izolare; influența reciprocă a părților sale poate fi un motiv suficient pentru activitatea fericită.

Ambele variante sînt parțial îndreptățite, parțial neîndreptățite.[95] Prima are dreptate socotind viața omului liber mai bună decît pe cea a despotului și se înșală susținînd că toate stăpînirile sînt despotice. Cea de a doua greșește crezînd că puterea supremă este cea mai bună dintre toate lucrurile. Dominația este bună numai atunci cînd se face doar asupra celor inferiori de la natură; dar atunci ea *este* bună. În plus, viața acțiunii nu implică în mod necesar relația cu alții. Gîndirea este ea însăși o activitate, de vreme ce ea este cea mai asemănătoare vieții lui Dumnezeu.

De la aceste remarci preliminare, Aristotel trece apoi la descrierea statului ideal.[96] Anumite condiții sînt necesare, (1) prima dintre ele fiind populația. Nu doar numărul cetățenilor contează, și cu atît mai puțin numărul celor ce nu sînt cetățeni (agricultorii, meșteșugarii, meseriașii, muncitorii), ci și capacitatea lor de a rezolva cum trebuie treaba de la oraș. Un vas care are doar o palmă lungime nu este nicidecum un vas, dar nici acela care are cîteva sute de metri lungime; între aceste limite există vase care sînt *vase*, chiar dacă sînt încă prea lungi sau prea scurte pentru a naviga așa cum o face un vas. Dacă se impune ca statul să fie autosuficient, este necesară o limită inferioară a populației. Dar dacă depășim o anumită limită maximă, guvernarea și ordinea potrivită devin imposibile. „Cine ar putea fi crainicul unei astfel de gloate dacă nu are vocea lui Stentor?" Dacă cetățenii trebuie să judece și să distribuie funcțiile după merit, ei trebuie să-și cunoască reciproc caracterul; dacă populația este prea mare, aceste lucruri ar decurge la voia întîmplării. Pe scurt, statul trebuie să poată fi cuprins cu o singură privire.

Aici, limita maximă și cea minimă sînt nedefinite. Concepția aristotelică, conform căreia perfecțiunea depinde de limită și nu doar de simpla dimensiune, aduce o corecție salutară admirației fanatice pentru marile imperii. Dacă ținem însă seama de nevoile materiale, morale sau intelectuale, cerința de autosuficiență justifică și implică într-adevăr o comunitate mai mare decît credea Aristotel. Putem considera că ideea sa despre limita superioară a statului este mărginită în anumite privințe. Nu trebuie să ne mire faptul că populația Marii Britanii nu poate fi servită acum doar de un vestitor. În deciziile legale, noi credem acum că e mai bine ca juriul să nu știe prea multe despre caracterul general al părților implicate sau, dacă totuși se întîmplă așa, ar trebui să nu țină seama de aceste date. În alegerea guvernului nostru, considerăm acum că nu este necesar să cunoaștem personal

persoanele pe care le aducem la putere; în general, noi știm destule, dacă nu chiar prea multe, despre faptele lor. Cît privește ordonarea celor conduși, putem spune direct că ordinea poate fi menținută acum peste o populație mai mare decît intuia Aristotel.

(2) Teritoriul.[97] El ar trebui să fie suficient de mare pentru a asigura viața liberă și tihnită, dar nici chiar atît de mare încît să întrețină luxul. El ar trebui să fie greu accesibil inamicului, ușor de părăsit pentru locuitori; ca și populația, el ar trebui să poată fi cuprins dintr-o singură privire. Comunicația cu marea este avantajoasă, atît din cauza siguranței în caz de război, cît și pentru aprovizionarea cu cele necesare[98]; teama curentă, conform căreia creșterea populației și intrarea străinilor ce aduc o tradiție străină pot fi dăunătoare ordinii, nu trebuie luată prea în serios. Dar orașul trebuie să fie o piață pentru sine, nu pentru alții; adică, în comerțul pe care-l practică, orașul nu trebuie să caute înavuțirea peste măsură, ci să realizeze importul produselor necesare și exportul celor în surplus.

(3) Caracterul cetățenilor.[99] În neamul grecilor s-au contopit spiritul înalt al raselor nordice și inteligența celor orientale. Deoarece doar în el s-au amestecat libertatea și guvernarea potrivită, dacă s-ar realiza condiția de a fi închegat într-un stat, el ar putea fi capabil să conducă lumea. Cea mai bună combinație de inteligență și spirit dă caracterul ideal pentru cetățenii unui stat.

Așa cum fiecare compus natural necesită anumite circumstanțe ce nu sînt constituenții săi organici, tot așa un stat are nevoie de anumite circumstanțe, în afara constituenților săi organici.[100] Pentru a distinge părțile statului de circumstanțele necesare lui, trebuie să enumerăm funcțiile lui. El trebuie să aibă (1) agricultori, (2) meșteșugari, (3) o clasă combativă, (4) o clasă de înstăriți, (5) preoți, (6) judecători care decid ce este drept și potrivit.[101]

În ce măsură se pot combina toate aceste funcții într-o singură persoană?[102] Meșteșugarii nu pot avea virtutea și nici agricultorii tihna necesară îndeplinirii datoriilor publice. În plus, diferitele calități sînt necesare pentru luptătorii, judecătorii sau consilierii noștri — puterea pentru unii, înțelepciunea pentru ceilalți. Dar cei ce se află în posesia balanței puterii nu vor consimți să fie deposedați pentru totdeauna de putere. Să facem atunci astfel încît același om să fie războinic în tinerețe, conducător la maturitate și preot cînd părăsește viața activă. În cele din urmă, proprietățile funciare trebuie să fie în mîinile acestor oameni, nu în ale celor ce cultivă pămîntul, de vreme ce ei nu sînt cetățeni, ci sclavi sau servitori barbari. Astfel, obținem schema:

(1) Războinicii, care devin mai apoi preoți și care sînt în permanență înstăriți.

(2) Agricultorii.

(3) Meșteșugarii.

Cele șase clase ale noastre s-au redus la trei, însă doar prima clasă este un constituent organic al statului.

Deși Aristotel s-a exprimat împotriva proprietății comune asupra pămîntului, el pledează pentru naționalizarea parțială a sa, pe motivul achitării costurilor serviciilor divine și ale meselor comune, considerate mijloace pentru promovarea unității.[103] Cît privește proprietatea privată asupra pămîntului, fiecare cetățean trebuie să aibă o fîșie de teren lîngă hotarul orașului și una lîngă oraș, astfel încît împărțirea să fie corectă și toți să fie interesați în apărarea teritoriului statului.

După ce a acordat un interes deosebit organizării unei cetăți grecești ideale și după ce a descris-o foarte clar[104], Aristotel abordează subiectul ce-l va preocupa pînă la sfîrșitul Cărții a VIII-a, cel al educației. Scopul nostru este să descoperim cea mai bună formă de guvernare, iar aceasta va oferi cel mai nimerit prilej de a fi fericit. Dar fericirea depinde în primul rînd de virtute și abia în al doilea rînd de bunurile exterioare; virtutea depinde însă de trei lucruri — de natură, de obicei și de o regulă rațională de viață. Educația are de-a face doar cu ultimele două.

Ea va diferi după cum funcțiile de conducere și de supunere se vor schimba între ele sau vor fi permanente.[105] În general, nici unul dintre cetățenii noștri nu este superior celorlalți într-o măsură atît de clară încît să fie făcut conducător permanent.[106] Va trebui să-i educăm pe cetățenii noștri să devină în primul rînd buni supuși și, astfel transformați, să devină apoi buni conducători. Nu există nimic degradant într-o astfel de supunere, de vreme ce acțiunile sînt onorabile sau degradante nu atît ca acțiuni în sine, cît mai degrabă în scopurile către care se îndreaptă. De obicei, scopul omului poate fi găsit în partea sa ce este capabilă să întocmească o regulă, nu în aceea care abia poate urma una; adică el se găsește în rațiune. Ne reamintim că rațiunea poate fi de două feluri: practică și speculativă, dintre care cea de-a doua este superioară primeia. Prima este legată de război și în general de afaceri, a doua de pace și în general de timpul liber; este evident că afacerile și războiul tind să asigure liniștea și pacea. Prin urmare, nu există o greșeală politică mai mare — aici Aristotel critică entuziasmul la modă pentru instituțiile spartane — decît să tratezi războiul și dominația ca parte centrală și ultimă a existenței unei națiuni. Oamenii trebuie să se ferească în primul rînd de propria lor înrobire; în al doilea rînd, să încerce să creeze un imperiu pentru bunăstarea celui guvernat; în al treilea rînd, trebuie să caute să fie stăpîni doar peste aceia care sînt destinați să fie sclavi. Căci moralitatea națională are aceleași reguli ca și cea personală; „aceleași lucruri sînt cele mai bune atît pentru indivizi, cît și pentru stat." Cu tot interesul acordat statului, Aristotel nu se lasă amăgit de iluzia așezării statului deasupra moralei și a considerării lui ca avînd o mulțime de legi morale particulare, mult mai conciliante decît cele care leagă laolaltă indivizii.

Trupul se dezvoltă mai repede decît sufletul, iar dorințele mai repede decît rațiunea.[107] Așadar, educația începe cu trupul, continuă cu dorințele,

iar în cele din urmă se încheie cu rațiunea. Dar ea va educa trupul în interesul sufletului, iar dorințele în interesul rațiunii. Grija legislatorului pentru generațiile tinere trebuie să înceapă încă dinainte de naștere.[108] Prin urmare, Aristotel începe să-și expună concepția asupra eugeniei — asupra vîrstei optime de căsătorie și a firii pe care trebuie să le aibă părinții. El adaugă precepte despre hrana, exercițiul și distracția copiilor.[109]

Fiecare mod de guvernare este creat și păstrat printr-o anumită trăsătură specifică, intrinsecă cetățenilor ei; statul trebuie să o ajute prin educație, dar ea nu trebuie lăsată în seama părinților, ci trebuie să aibă un caracter public și să fie identică pentru toți cetățenii. Nici un cetățean nu-și aparține sieși; toți aparțin statului, astfel că statul trebuie să se îngrijească de fiecare din părțile sale.[110]

Nu putem intra în detalii în privința educației pe care Aristotel o descrie în continuare aici. Trebuie reamintit că o atare educație este a cetățenilor, nu a claselor — ele sînt circumstanțe, nu constituenți ai statului. Astfel se explică atît uniformitatea sa, cît și faptul că statul este atît de puțin utilitarist, atît de predominant moral.[111] Cetățenii săi nu vor trebui niciodată să-și cîștige existența, astfel că nu sînt necesare nici educația profesională, nici cea tehnică. Pur și simplu ei trebuie educați astfel încît să devină buni soldați și buni supuși, iar mai apoi să devină buni conducători. În plus, este evident că Aristotel, gîndind statul ca agent moral direct, nu ca mijloc de îndepărtare a eventualelor obstacole în calea bunăstării, accentuează educația morală mai mult decît înclinăm noi să o facem. Și noi presupunem că jocurile și lecțiile au un efect moral, dar credem că el nu este chiar atît de direct precum credea Aristotel și că ele sînt cu atît mai benefice cu cît acest scop se impune mai puțin atenției.

Nu doar discuția cu privire la educație este lăsată neîncheiată, dar și multe alte aspecte lipsesc din tratarea statului ideal. Nu se spune nimic despre organizarea sau procedura adunării corpului deliberativ, a celui legislativ, executiv sau judiciar. Nu putem ști dacă imaginația lui Aristotel a dat greș sau dacă o parte a tratatului s-a pierdut; dar Aristotel, ca și Platon, ar fi putut la fel de bine să tragă concluzia că, dacă există o educație bună, tot restul pe care-l cere statul ar putea urma.

Note

1 1289a31. Este foarte puțin probabil ca referința aceasta să fie la Cărțile a VII-a și a VIII-a. Cf. p. 257, n. 65. Celelalte pasaje citate de Zeller, 1289b15, 1290a2, 39, 1293b2 nu sînt concludente.

2 Dar 1325b34 se referă probabil la aceste Cărți, mai degrabă decît la Cartea a II-a.

3 1316b34, 1317a37, 1319b4, 37.

4 1289b12–26.

5 Confirmat de o lucru minor, dar semnificativ: absența particulelor de legătură la începutul anumitor Cărți din *Politica*.

6 Despre ordinea în care au fost scrise Cărțile, vezi p. 28, n. 65.
7 Probabil pe *Protrepticul.*
8 I.1.2
9 1327b32.
10 I.2.
11 1280b10.
12 I.3–7.
13 I.4.
14 I.5.
15 I.6.
16 1254b32–39, 1255b1–4.
17 I.6.
18 1255b9–14, 1260b5–7, 1278b33.
19 1330a32.
20 *E. N.* 1161b5.
21 I.8–11.
22 Dar vezi îndeosebi p. 202.
23 Un al treilea mod — mineritul, tăierea lemnelor etc. — este adăugat în 1258b27–33. Cu privire la întreaga problemă, vezi J. Cook Wilson în *Class. Rev.* X. 184–9.
24 1256b26.
25 1256a11, 1258a19–37.
26 I.9.
27 1258b2–8. Despre doctrina lui Aristotel și alte dezvoltări ulterioare ale ei, vezi publicația *Economica*, anul 1922, pp. 105–111.
28 I.12, 13.
29 II.2–4.
30 II.3.
31 II.5.
32 1337a14.
33 II.7.
34 1275b21–34.
35 III.1.
36 III.16.
37 III.5
38 E. Barker, *Political Theory of Plato and Aristotle*, p. 299.
39 III.3.
40 III.4.
41 1278a20.
42 *E. N.* 1100b30.
43 III 6–9.
44 III.7.
45 Aristotel denumește aici constituția, pentru a avea un termen cunoscut, cu numele generic de πολιτεία „constituție". În *E. N.*, 1160a36 el o numește „timocrație", constituția ce are la bază o condiție asupra proprietății. (Am preferat să traducem *politeia*, engl. *polity*, printr-un termen tehnic, „regim constituțional", pentru a-l deosebi de „constituție", *constitution*, *n. t.*).
46 297c–303b.
47 III.8.
48 IV.11.
49 1291b15 ș. urm., 1295b1 ș. urm., 1302b40–1303a13, 1304a38–b4.

50 1290a30–b20.
51 Ocupația funcționarilor publici. Engl. *office* (*n. t.*).
52 1290b22–1291b13.
53 La care se adaugă clasa preoților, cf. 1328b2 ș. urm.
54 1297b39, 1316b39 ș. urm., 1328 a21 ș. urm.
55 *P. A.* I.1.
56 III.9.
57 III.11.
58 1286a31–b7.
59 III.13.
60 III.14–18.
61 III.15.
62 1281a34–39, 1282b1–13, 1286a7–24, 1287a18–b23.
63 III.17.
64 1286b20.
65 Se pare că această afirmație (1289a30) face apel la o parte pierdută a Cărții a III-a care trata aristocrația. Cf. p. 255, n. 1. Aristotel adaugă în IV.7. (cf. 1293b33–42, 1294a19–25) o notă despre trei tipuri de aristocrații, numite astfel în mod imprecis.
66 IV.2.
67 Cf. cu 1317a18–33.
68 Acest tip este deosebit doar în 1291b30–38; în IV.6 și în IV.4 el este considerat alături de al doilea, de care se deosebește prin faptul că nu există o condiție asupra proprietății.
69 1291b39–41, 1292b25–33, 1318b6–1319a24.
70 Pentru cel de-al treilea, vezi 1292b1, b34–38; pentru cel de-al patrulea, 1292a2–4, b38–41; ele sînt menționate fără nici o distincție în 1319b24–b2.
71 1292a4–37, b41–1293a10, 1296b26–30, 1298a28–33, 1317a24–29, 1319b1–11.
72 1286b8–22, 1292b41, 1297b16–28.
73 1292a39–b10, 1293a12–34, cf. cu 1298a34–b5, VI.6.
74 IV.10.
75 IV.7.
76 IV.8.
77 IV.9.
78 IV.11.
79 28.5, 33.2.
80 IV.14–16.
81 1298b21–23.
82 IV.15.
83 VI.8.
84 VI.2.
85 VI.5, cf. cu 1309b18–1310a36, 1313a20–33, 1321a26–b1.
86 V.2.
87 V.3.4.
88 1307b19–24.
89 V.8, 9.
90 V.9.
91 V.10, 11.
92 V.11.
93 VII, VIII.
94 VII.2.

95 VII.3.
96 VII.4–12.
97 VII.5, 6.
98 VII.6.
99 VII.7.
100 VII.8.
101 La care se adaugă, în paragraful 1290b39 ş. urm., clasa negustorilor şi clasa funcţionarilor publici.
102 VII.9.
103 VII.10.
104 VII.11, 12.
105 VII.14.
106 Ceea ce este totuna cu renunţarea la idealul aristocratic de a conduce prin cei puţini, care sînt şi cei mai buni.
107 VII.15.
108 VII,16.
109 VII.17.
110 VIII.1.
111 Partea care tratează educaţia în ştiinţă şi filozofie lipseşte.

Capitolul IX

RETORICA ȘI POETICA

Retorica

Grecii erau o rasă cu un înalt spirit politic, dar și cu o tendință litigioasă, astfel că artele discursului erau un bun mijloc universal de influențare, ca și în democrațiile moderne. Faptul că *teoria* limbajului se bucura din partea lor de mai multă atenție decît se bucură în comunitățile actuale (în care utilizarea ei este mai puțin importantă) confirmă spiritul lor mereu animat de curiozitate intelectuală. S-au scris și înaintea lui Aristotel unele „arte ale discursului"; totuși el deplîngea faptul că toate acestea neglijau elementul argumentativ în oratorie și că acordau atenție subiectelor neesențiale, cum ar fi producerea emoției în auditoriu. Aristotel recunoștea importanța recurgerii la emoție, insistînd asupra ideii că ea trebuie produsă de discursul însuși și nu prin mici născociri fortuite, frecvente în tribunalele grecești.[1] De fapt, el leagă defectele scriitorilor de dinaintea lui de preocuparea acestora mai degrabă pentru oratoria din tribunale, decît pentru mai nobila ramură politică a artei. Sub ambele aspecte, Aristotel se angajează să-și depășească predecesorii.[2] Elementul argumentativ în oratorie este accentuat de la început și pînă la sfîrșit. Retorica este considerată o parte sau o secțiune a dialecticii.[3] Ea are legătură mai degrabă cu dialectica decît cu demonstrația științifică; asemenea celei dintîi, ea tratează argumentele ce nu presupun cunoașterea vreunei științe speciale și care pot fi urmărite și folosite de oricare om inteligent. În principiu, oratoria, ca și dialectica, poate trata orice subiect, dar, în practică, ea este destinată cu precădere subiectelor asupra cărora oamenii *deliberează* și deci este legată, pe lîngă logică, de încă o știință; „ea este o ramură a dialecticii și a studiului caracterului uman, care poate fi numită mai adecvat politică"[4], luîndu-și forma din prima, iar conținutul din a doua.

Retorica este „puterea de a vedea posibilele căi de persuasiune a oamenilor cu privire la orice subiect dat"[5]. Persuasiunile sînt de două feluri — cele extratehnice, care există deja și nu trebuie decît folosite (cum ar fi martorii, tortura, evidența documentelor) și cele tehnice, care trebuie inventate de orator. Ultima are trei specii: persuasiunile raportate la *carac-*

terul[6] oratorului (adică procedeele discursului, prin care el determină auditoriul să-și formeze o părere bună despre caracterul său), cele ce constau în creșterea *emoției* în auditoriu și cele ce conduc la probă, sau favorizează apariția acesteia, exclusiv prin forța *argumentului*. Întîi este luată în considerare cea de a treia specie de persuasiune. Ea are două subspecii principale: exemplul, corespondentul în retorică al inducției, și entimema, corespondentul în retorică al silogismului.[7] Dintre acestea, ultima este metoda retorică prin excelență, „corpul persuasiunii"[8]. „Argumentele prin exemplu nu sînt mai puțin convingătoare, însă entimemele smulg mai multe aplauze."[9] Desigur, modul argumentului care trebuie folosit este dictat de circumstanțele în care lucrează oratorul. Subiectele pe care trebuie să le trateze sînt de tipul celor asupra cărora noi deliberăm, în măsura în care acestea sînt în afara scopului artelor sau al științelor propriu-zise; iar oamenii cărora li se adresează nu pot urmări un șir prea lung de raționamente. El se va ocupa cu probabilități (din moment ce lucrurile certe nu constituie obiectul unei deliberări) și va folosi înlănțuiri scurte de argumente, iar în loc să deducă premisele din principiile prime, va considera că ele sînt adevărate atunci cînd pot fi acceptate după toate aparențele.

Entimemele sînt de două feluri. Există argumentele specifice ce tratează subiectul unor științe, de pildă etica sau fizica, și argumentele generale deduse din τόποι — literal, locurile în care trebuie să se găsească argumentele, altfel spus, domeniile în care ele se află. În proporția în care oratorul folosește argumentele specifice, el deservește domeniul retoricii; dar, avînd în vedere numărul relativ mic de argumente general valabile disponibile, Aristotel admite că oratorul poate folosi, deopotrivă, argumente specifice, propunîndu-și să le discute pe acestea mai întîi. Din punctul de vedere al condițiilor în care lucrează oratorul, ele pot fi deduse în mare parte din etică și din politică.[10]

Dar mai întîi el distinge trei ramuri ale retoricii. Cel care ascultă poate fi spectator sau judecător al faptelor, fie acestea trecute, fie viitoare. Există deci (1) oratoria practicată de consilier, cel care face ca o cauză *viitoare* să pară *oportună* sau de prisos; (2) cea a avocatului, cel care face ca o faptă *trecută* să pară *legală* sau ilegală; (3) oratoria „de prezentare"[11], prin care se înfățișează *noblețea* sau imoralitatea unui lucru existent în *prezent*. Aristotel remarcă cu o ironie gravă că oratorul politic poate accepta ca fiind nedreaptă cauza pentru care pledează, dar el nu poate admite sub nici o formă că ea nu este oportună; avocatul poate accepta că clientul său a cauzat un prejudiciu, dar niciodată că a încălcat legea; elogiatorul poate accepta că subiectul preamăririi este inconștient de propriul interes, însă trebuie să pledeze cu orice preț pentru probitatea sa morală.[12]

Aristotel continuă indicînd tipurile de argument potrivite oratoriei politice (I.4–8), declamării (I.9) și pledoariilor din curțile judecătorești (I.10–14), cu o anexă referitoare la dovezile „extratehnice" menționate deja

(I.15). Substanța acestor capitole este un fel de filozofie politică și morală populară, care prezintă un oarecare interes în vederea unei comparații cu concepțiile sale științifice expuse în altă parte (de pildă, secțiunea consacrată elocinței judiciare clarifică doctrinele din *Etica Nicomahică* despre responsabilitate și dreptate); dar Aristotel are grijă să scoată în evidență caracterul pur popular al celor spuse de el despre astfel de subiecte. „Atît timp cît cineva încearcă să construiască dialectica sau retorica nu ca deprinderi practice, ci ca științe, el nu face altceva decît să anuleze în mod inconștient caracterul lor natural; procedînd astfel, le transformă în științe cu un obiect precis de studiu, și nu în științe ale simplelor argumente."[13] Ultimul capitol conține o explicație vie și amuzantă a diferitelor șiretlicuri ale meseriei de avocat, cum ar fi trecerea de la legile scrise la cele nescrise; aici se ilustrează, poate mai bine decît în orice alt pasaj, trăsătura retoricii, remarcată corect de Aristotel, de a „demonstra contrariile"[14].

Pînă aici nu a fost vorba decît despre „dovezile specifice", extrase din etică și politică.[15] În loc să continue, așa cum ne-am aștepta, cu „locurile comune" ale argumentului, el trece acum la celălalt tip de persuasiune — acela prin care oratorul oferă o impresie favorabilă despre propriul său *caracter* (II.1) și la cel prin care stîrnește diferite *emoții* în rîndul auditoriului (II.2–11); abia în capitolul 18 se ajunge la locurile comune. Capitolele 12–17 formează o secțiune ce tratează „caracterul" altfel decît pînă acum. Ea se ocupă de caracterele pe care ne așteptăm să le găsim în auditoriu, după cum membrii săi sînt tineri sau bătrîni sau după cum au sau nu anumite daruri înnăscute — trăsături la care oratorul trebuie să-și adapteze stilul de a vorbi în mod firesc, pentru a produce în cei care îl ascultă *emoțiile* dorite de el; această secțiune este subordonată celei precedente. În capitolele 18 și 19, Aristotel ajunge în cele din urmă la „locurile comune" ale oratoriei, adică domeniile în care trebuie să se situeze cele mai generale argumente. Acestea sînt patru la număr — „posibilul și imposibilul" și „viitorul", extrem de specifice oratoriei politice, „trecutul", foarte specific discursului elogiativ, și „mărimea" (inclusiv mărimea comparativă), deosebit de specifică declamației. Fiecare domeniu conține o varietate de argumente, de exemplu, „dacă un lucru e posibil, cel contrar lui este de asemenea posibil", „dacă un lucru este posibil, cel asemănător lui este de asemenea posibil", „dacă ceva mai greu este posibil, ceva mai ușor este de asemenea posibil". Aristotel trece apoi la „persuasiunile comune" — mult mai generale — sau formele sub care se prezintă toate argumentele retorice, exemplul (capitolul 20) și entimema (capitolele 21–24). Ultima include și γνώμη, sau sentimentul moral general, care este premisa majoră sau concluzia unui silogism cu restul lăsat neexprimat. În capitolul 23, găsim o nouă mulțime de τόποι, 28 la număr, complet diferite de cele patru menționate în capitolele 18 și 19. Relația dintre aceste două mulțimi este destul de încurcată, ceea ce se poate explica favorabil prin faptul că *Retorica* reprezintă notele mai multor prelegeri de

curs. Subiectele capitolului 23 sînt doar o parte dintre cele enumerate în *Topice* — există aici o discuție despre „contrarii", despre „inflexiuni similare", despre „termeni relativi", despre *a fortiori* etc. Există și o listă cu erori, asemănătoare celei din *Respingerile sofistice*. În final, se află o explicație a felurilor de respingeri (cap. 25) și o anexă destinată combaterii a două interpretări eronate (cap. 26).

Sfîrșitul celei de a doua Cărți și începutul celei de a treia constau într-o împărțire absolut nouă a conținutului artei retoricii în: mijloacele persuasiunii (adică subiectele tratate pînă aici: argumentul, caracterul și emoția), stilul și planul discursului. Aceasta pare a fi o parte ce se raportează la o altă lucrare, astfel că Diels susține[16] că este foarte probabil ca cea de a treia Carte să fi fost o lucrare independentă despre stil și planul discursului, pe care Aristotel a atașat-o ulterior celor două ce tratează oratoria.

Despre stil se discută în capitolele 2–12, iar despre plan în capitolele 13–19. Elocuțiunea, adică potrivirea tăriei, timbrului și a ritmului vocii, întîi este clasată expeditiv ca fiind una extratehnică, necesară doar pentru cucerirea părții vulgare a audienței. Cît privește stilul, Aristotel arată că retorii timpurii au imitat dicțiunea poeților, însă stilul în proză este esențialmente diferit de cel poetic. El remarcă faptul că este deosebit de absurd ca prozatorii să imite dicțiunea poeziei de vreme ce chiar poeții au adoptat un stil mai apropiat de cel al limbajului comun.[17]

Virtuțile fundamentale ale stilului sînt în primul rînd claritatea, iar în al doilea rînd adecvarea la subiect: stilul nu trebuie să fie nici mediocru, nici pompos. Aristotel ia în considerare pentru început relația acestuia cu alegerea cuvintelor. Claritatea este asigurată prin folosirea cuvîntului obișnuit și potrivit pentru exprimarea gîndului, dar mai este nevoie de ceva; pentru a evita lipsa de sens, mai trebuie introdus un element de înfrumusețare și ceva neobișnuit, „căci oamenii se minunează de cele ce nu le sînt apropiate, iar a te minuna este plăcut"[18]. Dar, spre deosebire de poezie, proza nu prea permite așa ceva, avînd în vedere că tema ei este inferioară; nici chiar în poezie nu trebuie puse cuvinte prea elevate în gura unui sclav sau a unui tînăr. Trebuie ridicat sau coborît tonul în funcție de demnitatea subiectului, lucru care e bine să treacă neobservat. Discursul trebuie să pară natural, tot astfel cum totdeauna vocea unui mare actor pare că este cea a personajului interpretat. Aristotel remarcă arta aleasă a lui Euripide de a produce un efect poetic prin alegerea adecvată a celor mai obișnuite cuvinte. Cuvintele rare, cuvintele compuse, cuvintele inventate ale poeziei trebuie evitate; doar cele de uzanță curentă — cuvintele și metaforele obișnuite — trebuie folosite de orator.[19] Folosirea ornamentelor seci și banale trebuie evitate cu orice preț.[20]

De la discuția privind alegerea cuvintelor izolate, Aristotel trece la discutarea combinării lor în propoziții. Titlurile paragrafelor sînt aici „puritatea gramaticală" (cap. 5), „demnitatea" (cap. 6), „proprietatea" (cap. 7), „armonia ritmică" (8), „construirea perioadelor" (cap. 9), „vivacitatea" (cap. 10, 11)

și stilurile potrivite celor trei împărțiri ale retoricii — politică, juridică, declamativă (cap. 12). Aceste capitole conțin multe observații profunde și juste, care au devenit ulterior locuri comune în lucrările despre stil; ne mulțumim să evidențiem cîteva aspecte poate mai puțin dezbătute. Aristotel insistă pe faptul că proza trebuie să fie ritmică, fără a fi metrică. Un ritm prea pronunțat poate părea artificial și poate abate atenția de la ideea oratorului; un discurs complet lipsit de ritm poate părea un șir nesfîrșit de cuvinte. Dactilii și spondeii sînt prea maiestuoși pentru proză: iambul este prea adesea prezent în limbajul zilnic; troheul este o măsură prea ușoară. Aristotel se declară, așadar, în favoarea ritmului de peon, care nu stă la baza nici unui metru definit și, prin urmare, este mai puțin evident decît celelalte ritmuri. El recomandă combinația: o silabă lungă și trei scurte la început, și trei scurte, una lungă la sfîrșit. Cît privește ritmul în general al propoziției în totalitate, el preferă stilul periodic compact celui liber al lui Herodot. El sesizează valoarea antitezei, a echilibrului și a asonanței pentru divizarea propoziției într-o perioadă cu început, parte de mijloc și sfîrșit. El recunoaște superioritatea limbajului care „aduce lucrurile laolaltă în fața ochilor noștri" și care „reprezintă lucrurile în acțiune". Ce vitalitate are expresia „în floarea vîrstei" în comparație cu expresia „un om desăvîrșit"![21]

Trecînd la problema planului discursului, Aristotel ironizează împărțirea curentă a discursurilor în părți dintre care unele sînt specifice de fapt anumitor clase de discurs. Părțile esențiale sînt în număr de două: expunerea situației proprii și demonstrarea ei. Dar el consimte să admită în întregime diviziunea isocratică a discursului în exordiu, expunerea situației, dovadă și perorație. Capitolele următoare tratează aceste patru părți în raporturile lor cu cele trei tipuri de oratorie — politică, juridică și declamatorie; exordiul în capitolele 14 și 15, expunerea în capitolul 16, dovada în capitolul 17 (cu o anexă privind utilizarea interogației) și perorația în capitolul 19.

La prima vedere, *Retorica* pare un amestec ciudat între critica literară și logica, etica, politica și jurisprudența secundare, realizat de cineva care cunoștea prea bine slăbiciunile inimii umane și știa prea bine cum trebuie păcălită. Pentru a înțelege cum se cuvine cartea, nu trebuie să pierdem din vedere scopul ei practic; ea nu este o lucrare teoretică despre aceste materii, ci un manual destinat oratorului. Așa cum el însuși declară, Aristotel nu a fost aici un deschizător de drumuri, ca în alte domenii. Dar lucrarea sa a căpătat o autoritate deosebită: doctrinele lui apar în mod repetat în lucrările similare ale scriitorilor greci, romani și moderni. Multe dintre afirmațiile sale se aplică doar societății grecești, dar o și mai mare parte a lor e general valabilă. Dacă retorica ni se pare mai puțin vie decît majoritatea lucrărilor lui Aristotel, este din cauză că astăzi oratorii înclină (poate îndreptățit) să se bazeze pe talentul și pe experiența lor înnăscută, mai degrabă decît pe lecții, iar auditoriul, deși la fel de tributar retoricii ca totdeauna, se simte puțin rușinat de acest fapt și nu vrea să știe cum e făcută scamatoria. Din aceste

motive, am tratat pe scurt *Retorica*, mulțumindu-ne cu a da o idee asupra conținutului ei în general și care poate va face lectura ei mai facilă.

Poetica[22]

Pe de altă parte, *Poetica* este una dintre cele mai vii opere ale lui Aristotel. Nici una dintre scrierile sale nu a atras atenția unei atît de mari pleiade de interpreți; înțelesul nici uneia nu a fost atît de aprig disputat. Și chiar dacă nu s-ar fi păstrat nimic din opera aristotelică decît acest scurt fragment — ce tratează un subiect destul de îndepărtat de tema aristotelică centrală —, tot am fi recunoscut în autorul ei pe unul dintre cei mai mari gînditori analitici.

Termenul de ποιητική are mai multe înțelesuri la Aristotel. În sensul lui cel mai general, el cuprinde artele utile și pe cele frumoase, ca opuse artei vieții și științei. În *Poetica*, el are un înțeles mai restrîns, aparținînd genului „imitației“[23], coextensiv cu artele frumoase; dar termenul nu acoperă în întregime acest gen. Se face o distincție[24] între artele care imită prin intermediul culorii și al formei și cele care imită prin voce, astfel că cele din urmă corespund aproximativ poeziei în sensul ei aristotelic, ca opusă artelor plastice; însă corespund doar aproximativ, deoarece ar trebui să extindem noțiunea de „voce“ la cea de „sunet“ pentru a include și muzica instrumentală și ar trebui să o generalizăm și mai mult pentru a include și dansul. Ce anume este comun atît muzicii și dansului, cît și noțiunii *noastre* de poezie și ce anume îl determină pe Aristotel să le pună pe toate laolaltă într-un singur grup? El nu spune nimic precis în acest sens, dar ideea sa poate fi relevată dacă luăm în considerare principiile pe baza cărora el îl subdivide. Ele sînt: mijloacele, scopurile și maniera de imitare.[25] (1) *Mijloacele* specifice grupului amintit sînt ritmul, limbajul și armonia[26], ele avînd în comun succesiunea temporală, ca opusă extensiei spațiale — prin care pictura și sculptura produc efectele caracteristice lor. Desigur, fenomenele spațiale vizibile au importanța lor în spectacol, dar, în concepția lui Aristotel, rolul lor este unul secundar[27]; putem presupune că el ar fi putut crede că nu ar fi mare pierdere dacă actorii și-ar interpreta rolurile în spatele unui ecran.[28]

Armonia nu există niciodată fără ritm, astfel că cele șapte combinații posibile ale celor trei mijloace sînt reduse la cinci. Deci „poezia“ comportă următoarea diviziune:

Ritm	Dansul
Limbaj	Imitația în proză (mima, dialogurile socratice).
Ritm+limbaj	Elegiile, poemele narative
Ritm+armonie	Muzica instrumentală
Ritm+limbaj+armonie	Lirica, tragedia, comedia.[29]

Se arată că poezia se distinge de proză nu prin metru, ci prin faptul că este o „imitație"; schițele imaginare de caractere sau de moravuri, așa cum sînt mimele, sînt poezie, deși nu au metru, iar Empedocle nu este poet, deși scrie în metru. Ce este așadar imitația? Aristotel nu precizează nicăieri acest lucru. El preia de la Platon cuvîntul de „mimă" ca pe un termen curent în critica literară. În concepția lui Platon, arta este imitarea lucrurilor sensibile prin intermediul unei copii aflate pe o treaptă inferioară a realității[30], ceea ce îl face să condamne arta pe două temeiuri. Totdeauna artistul pretinde că este altcineva. Dacă descrie o bătălie, el pretinde în mod mincinos că știe cum se duce o bătălie. Dacă grăiește prin gura lui Ahile, pretinde că este Ahile. „Viața în Republica lui Platon", așa cum foarte just s-a observat[31], „era împărțită în sectoare, asemănătoare unei table de șah; iar dreptatea, virtute caracteristică comunității sale, însemna să te miști totdeauna doar în cîmpul tău și să nu treci niciodată dincolo de el, în cel al vecinului. Dar poetul este un intrus." Iar, în al doilea rînd, artistul nu imită niciodată direct realitatea; el imită lucrurile sensibile, care nu sînt decît umbrele șterse ale realității. Aristotel nu contrazice în mod explicit această concepție, ci oferă niște probe pentru corectarea ei.[32] Arta imită „caracterele, emoțiile și acțiunile"[33] — nu lumea sensibilă, ci lumea aflată în mintea omului. Dintre toate artele, cea mai puțin imitativă și căreia i s-a imputat cel mai puțin faptul că încearcă doar să reproducă un lucru deja existent este muzica; dar, pentru Aristotel, ea este *cea* mai imitativă.[34] Asta poate însemna un singur lucru: că ea este arta cea mai expresivă, cea care reușește cel mai bine să înfățișeze emoția, sau (într-un sens mult mai strict, deoarece emoțiile nu există decît în suflet), cea care reușește cel mai bine să producă în alții emoțiile cele mai apropiate de cele imaginate sau simțite de artist. Aceeași concluzie se poate trage dacă se ia în considerare diferența dintre mijloacele adoptate de fiecare artă în parte. Toate artele poetice „imită" acțiunea, însă drama în mod evident o *reproduce* într-o manieră mai completă, astfel că, dacă celelalte tind să o reproducă, ele nu fac decît să se irosească inutil, folosindu-se de atare mijloace inferioare. În plus, prin celebra formulă „poezia este ceva mai filozofic și mai elevat decît istoria, deoarece afirmațiile ei se referă mai degrabă la universal, decît la particular"[35]se ajunge la aceeași concluzie. Poezia nu pretinde să reproducă un lucru individual, ci să dea o nouă întruchipare unui adevăr universal. Există un anumit pericol în conceperea poeziei ca universal, deoarece se poate ajunge ușor la concluzia că poezia ar prezenta tipurile generale de caracter, golite de orice trăsătură individuală, care fac ca atît personajele reale, cît și cele imaginare să fie interesante și plăcute. Teoria lui Aristotel a fost adeseori înțeleasă așa, dar a o interpreta astfel înseamnă a concepe universalul pur și simplu ca pe ceva ce „poate fi predicat despre mai multe lucruri deodată"[36] și a uita că, pentru Aristotel, universalul este necesarul.[37] Istoria descrie evenimente în care deducerea necesară a efectelor din cauze este învăluită

de o multitudine de intervenții accidentale; poezia, și în particular tragedia, descrie dependența inevitabilă a destinului de caracter. Vom vedea că, în ansamblu, Aristotel rămîne fidel acestui principiu cînd discută tragedia, însă, pe de altă parte, el nu se eliberează complet de influența cuvîntului „imitație". Dacă s-ar fi debarasat de acest termen, el ar fi ales probabil altul. Vom urmări mai departe influența nefastă asupra sa a termenului amintit.

Trebuie să revenim acum la împărțirea poeziei în speciile sale. (2) Al doilea principiu al diviziunii este următorul: imitatorul imită oamenii în acțiune, pe cei aflați fie peste, fie sub, fie la nivelul naturii umane obișnuite.[38] Acesta este un principiu independent, care conduce la divizarea în trei a fiecărui tip recunoscut mai sus. Importanța sa pentru Aristotel rezidă în faptul că îi permite să deosebească tragedia — schițarea personajelor pozitive — de comedie — schițarea personajelor negative.[39] El va clarifica mai tîrziu această distincție. Comedia îi descrie pe cei inferiori mediei, „nu referitor la unul sau la toate tipurile de viciu, ci doar referitor la un singur tip particular, la ridicol, care este o specie a hidosului; ridicolul poate fi definit ca o greșeală sau o deformare ce nu produce durere sau injurii altora."[40] Iar tragedia descrie caracterele cu adevărat superioare, dar nu chiar atît de îndepărtate de noi, încît să ne pierdem simpatia pentru ele.[41] În plus, în cadrul fiecărui tip de poezie există autori care descriu caracterele cele mai elevate, iar alții care le descriu pe cele inferioare.[42]

Această clasificare a personajelor descrise în poezie ca bune sau rele arată cît de mult era influențat Aristotel în critica estetică de tendința moralizatoare, totdeauna prima în ordinea apariției și care este deosebit de puternică la Platon. Aristotel admite existența personajelor negative în drame, însă doar atunci cînd sînt cerute de intrigă[43], și doar în roluri secundare. El nu poate concepe posibilitatea existenței unui erou care, precum Macbeth, Richard al III-lea sau Satan, ne captează atenția doar prin „intensitate". Gîndirea sa era condiționată desigur de tradițiile dramei grecești; dar un personaj precum Clitemnestra ar fi putut, dacă ar fi luat-o în considerare în mod adecvat, să-l determine să înlocuiască termenul de „bunătate" cu cel de „grandoare" sau „intensitate".

(3) În al treilea rînd, imitațiile — dar evident, aceasta nu se aplică decît celor care folosesc limbajul, adică poeziei în sensul dat de *noi* — se împart în imitații narative și dramatice[44], ceea ce ne dă distincția dintre epopee și dramă adaugată celei care dă primul principiu al diviziunii și care este mai importantă decît ea; în dramă, acțiunea este imitată de acțiune.

Aristotel descrie apoi[45] originea poeziei și a dramei în particular. Poezia își are originea în două instincte primitive — cel al imitării și cel al delectării produse de imitarea realității. Ne plac aceste imitări, chiar dacă lucrurile imitate sînt dureroase în sine — remarcă ce ne demonstrează cît de departe era Aristotel de o concepție pur reproductivă asupra artei. Aristotel

explică acest ultim instinct într-o manieră prea intelectualistă, drept o formă a instinctului de căutare a cunoașterii, care este începutul oricărui progres mental; se spune că plăcerea constă în recunoașterea lucrului menit a fi reprezentat prin opera de artă. Dar el semnalează întîmplător o altă plăcere, la fel de importantă, pe care o resimțim în fața operei de artă — plăcerea sensibilă pentru lucruri cum ar fi culoarea, armonia și ritmul.

Născută din aceste rădăcini, poezia se împarte în mai multe tipuri, conform trăsăturilor poeților: „Cei mai buni dintre ei vor înfățișa acțiunile nobile, iar cei mai slabi, acțiunile josnice“[46]. Astfel, vor apărea pe de o parte invectivele, pe de altă parte, imnurile, panegiricele și poemele epice. În final, ultimele două curente vor culmina în comedie, respectiv în tragedie, „deoarece aceste moduri noi ale artei sînt mai mărețe și mai prețioase decît cele anterioare“[47]. Mai precis, tragedia și comedia se nasc prin introducerea unei părți vorbite improvizate, legate de ditirambi și de cîntecele falice. Totodată, este pusă în evidență legătura primară între tragedie și dans.

Poezia epică și tragedia se apropie una de alta prin faptul că sînt imitațiile unor „subiecte serioase, în vers cu metru lung“[48]; ele diferă prin aceea că (1) epopeea nu are decît o formă narativă și (2) că ea nu are limite fixe de timp, în vreme ce tragedia „se mărginește pe cît posibil la aproximativ un singur ciclu solar sau cam așa ceva“[49]. Aristotel ține seama aici de diferența de lungime existentă în tradiția grecilor (dar și în cele ulterioare) dintre dramă și epopee, derivînd-o din mărimea duratei acțiunii înfățișate. Acest pasaj, unde Aristotel postulează „unitatea temporală“, nu instituie un canon în sine, ci mai degrabă un fapt istoric legat de obiceiul practicat în drama grecească — deși, fără îndoială, el concepuse „unitatea de timp“ ca potrivită „unității“ de acțiune, unica asupra căreia insistă.[50] Referința la „unitatea de loc“ este la fel de slabă; el se limitează să afirme că tragedia nu poate reprezenta acțiunile ce se petrec *simultan* în locuri diferite. În al treilea rînd, (3) epopeea și drama diferă și în privința constituenților lor. În plus față de ritm și limbaj, existente deopotrivă și în epopee, drama mai folosește și mijloacele armoniei.

Aristotel definește apoi tragedia. Ea este „imitarea unei acțiuni elevate[51] și totodată complete în sine, avînd o anumită întindere, printr-un limbaj cu adaosuri plăcute, fiecare folosite separat în părțile operei; într-o formă dramatică, nu într-una narativă; cu incidente care nasc mila și teama, prin care să realizeze purificarea de asemenea emoții.“[52] Cu unele idei din această definiție sîntem deja familiarizați — cu genul (imitația) și cu diferențele legate de scopul, mijloacele și maniera de imitare; expresia „limbajul cu adaosuri plăcute“ este explicată astfel: „limbaj + ritm + armonie“. „Fiecare înfățișată separat în părțile operei“ se referă la faptul că tragedia, spre deosebire de ditirambi, folosește armonia doar în părțile ei corale.[53] Aceste diferențe sînt suficiente pentru a distinge tragedia de toate celelalte forme, atît în cadrul literaturii grecești, cît și în orice literatură, însă Aristotel mai

adaugă și alte caracteristici. (1) Acțiunea reprezentată trebuie să fie completă, adică trebuie să aibă început, parte de mijloc și sfîrșit. Ea nu trebuie să aparțină acelui tip de compoziție despre care nu înțelegem de ce începe astfel și se termină astfel.[54] Trebuie să aibă un început oarecum inteligibil de la sine, care să nu provoace implicit întrebarea „cum de s-a întîmplat asta?"; trebuie să aibă un sfîrșit satisfăcător, care să nu provoace întrebarea „și după aceea?"; și o parte de mijloc care este cerută de început și care cere sfîrșitul. Și, în plus, ea trebuie să aibă o anumită întindere.[55] Aristotel este totdeauna sigur că orice lucru, fie că este o ambarcațiune, un oraș sau o operă de artă, are o limită dimensională proprie. În particular, frumusețea depinde de dimensiune; dacă obiectul este prea mic, „percepția noastră devine indiscernabilă pe măsură ce se apropie de instantaneitate"; dacă este prea mare, „unitatea și întregul său scapă spectatorului". Tot așa după cum un ansamblu vizibil frumos trebuie să poată fi cuprins dintr-o singură privire, și o piesă tragică trebuie să fie de o lungime ce poate fi reținută în memorie. Creșterea interesului provocat de diferitele părți ale operei fiind cumulativă, acțiunea trebuie să aibă o anumită lungime, tocmai pentru a provoca interesul nostru în întregime; dar nu trebuie să depășească o anumită lungime, pentru că altfel interesul se risipește prin epuizare. Această diferență distinge tragedia de scurtele improvizații din care s-a născut de-a lungul istoriei, dar ea separă și tragedia bună de cea slabă. Cele două diferențe sînt amîndouă interesante, deoarece aici Aristotel se referă explicit la condițiile formale ale frumuseții, spre care se presupune că tinde dramaturgul, ca orice alt artist. Dintre cele trei condiții ale frumuseții menționate în altă parte[56], „simetria" este omisă pentru că probabil este prea specifică artei plastice. Condiția referitoare la început, parte de mijloc și sfîrșit este identificată cu „ordinea".[57] Iar în regula mărimii recunoaștem condiția a treia, „limitarea". (3) Pentru a fi completă, definiția trebuie să menționeze cauza finală a tragediei, Aristotel numind aici purificarea drept scopul ei. S-a scris enorm pe această temă. Principala dispută este între concepțiile care consideră κάθαρσις-ul drept o metaforă extrasă din ceremonialul purificării, scopul tragediei fiind unul moral, și cele care consideră că κάθαρσις-ul este o metaforă luată din curățirea de umorile corporale dăunătoare[58], scopul tragediei fiind non-moral. Primul punct de vedere a fost adoptat de multe nume celebre, printre care și Lessing, iar cel de-al doilea a fost susținut începînd cu Renașterea și a fost fundamentat aproape complet prin argumentele lui Bernays.[59]

Putem distinge între un scop imediat și unul ulterior al tragediei. Scopul ei imediat este de a provoca mila și teama, mila pentru suferințele trecute și prezente ale eroului, teama pentru cele care-l amenință. Pe baza unor pasaje din *Retorica*[60] s-a presupus că, în timp ce mila spectatorului este pentru erou, teama sa este pentru sine însuși, și anume pentru faptul că un destin asemănător îl va lovi și pe el.[61] Dar nici un spectator obișnuit nu se teme că

va avea, de exemplu, soarta lui Oedip. Pentru a confirma această ipoteză, teama ar trebui generalizată într-o temere vagă, resimțită pentru un destin necunoscut ce stă în fața fiecăruia dintre noi; dar nu există la Aristotel indicii ale unei astfel de idei. De fapt, el spune clar că teama este resimțită pentru erou.[62] Este adevărat că pentru ca noi să putem avea acest sentiment, eroul trebuie să fie „precum noi", dar aceasta se datorează faptului că, fără un anumit grad de asemănare, nu am putea simți o teamă „simpatetică" pentru *el*.

Este un fapt bine cunoscut că tragedia naște milă și teamă, și acesta este unul dintre capetele de acuzație ale lui Platon contra ei; el spune că, stimulînd emoția, tragedia ne face mai emotivi și mai slabi. Aristotel îi răspunde în mod implicit, spunînd că efectul ultim al tragediei nu este acela de a ne face mai emotivi, ci acela de a ne debarasa de emoție. Că acesta este înțelesul lui κάθαρσις ne-o dovedesc două pasaje din *Politica*[63], în care Aristotel descrie anumite feluri de muzică — numite „orgiastice" sau „entuziastice", în opoziție cu altele care sînt „etice" sau altele „practice" (deci care imită caracterul unei acțiuni) — ca năzuind nu către educare, nici către relaxare, ci către κάθαρσις. „Sentimentul care ia forme violente în unele suflete există mai mult sau mai puțin în oricine — de pildă, mila și teama, la care se adaugă entuziasmul. Căci și emoția își are victimele ei printre oameni; dar, ca rezultat al cîntecelor divine, îi vedem pe aceștia — după ce au simțit influența melodiilor care incită sufletul pînă la furia divină — cum se restabilesc ca și cum ar fi găsit un *remediu* și o *purificare*. Același tratament ar trebui aplicat celor care au o înclinație către milă sau către teamă sau, în general, către emoție, și tuturor celorlalți, în măsura în care fiecare este susceptibil de astfel de emoții; toți trebuie într-un anumit fel purificați, iar sufletele lor, iluminate și *încîntate*. Doar în acest sens, melodiile purificatoare îi conferă omului o plăcere inocentă." Pentru o mai completă explicație a κάθαρσις-ului, acest pasaj face mai departe o referință la *Poetica*; ea trimite fără îndoială la Cartea a doua, care nu s-a păstrat.

Trei lucruri trebuie remarcate aici — (1) faptul că melodiile catartice sînt diferite de cele etice, care vizează „instruirea", adică desăvîrșirea caracterului. Lucrul acesta este suficient pentru a respinge opinia celor care consideră explicația aristotelică a tragediei drept una moralizatoare, invocînd purificarea de patimi. Scopul căruia i se subsumează tragedia este plăcerea. În general, artele frumoase tind și ele către realizarea plăcerii, spre deosebire de artele utilitare care produc cele necesare vieții și spre deosebire de științe, care tind către cunoaștere.[64] Dar plăcerea născută din κάθαρσις este una particulară, diferită de cea născută din simpla relaxare sau din amuzament.[65] Poetul tragic trebuie să aspire numai și numai la producerea plăcerii rezultate din satisfacția milei și fricii. Nu este sigur dacă Aristotel a recunoscut plăcerea estetică drept specie inclusă în plăcere în general, conținînd și plăcerea produsă de diferite arte. (2) Limbajul este unul medical,

ceea ce este cu atît mai evident cu cît el este examinat mai îndeaproape în corelație cu operele sale biologice și cu scrierile lui Hipocrat.[66] (3) Folosirea de către Aristotel a lui κάθαρσις în altă parte arată că, în concepția aristotelică, „purificarea unor astfel de emoții" înseamnă probabil „înlăturarea lor", nu (așa cum s-a presupus adeseori) „eliminarea elementelor inferioare din ele", dar nici eliminarea lor completă. Aristotel crede că nu este bine ca un om să fie eliberat complet de toate tendințele către milă și teamă; „există lucruri de care trebuie să ne fie frică"[67] și lucruri de care trebuie să ne fie milă. κάθαρσις înseamnă doar „înlăturarea lor în măsura în care sînt în exces". Nu există nimic în accepțiunea medicală a termenului de κάθαρσις care să contrazică această interpretare, iar bunul simț este, de asemenea, în favoarea ei.

Procesul menționat aici se aseamănă foarte mult cu „abreacția" sau eliberarea de emoțiile puternice, căreia psihanaliza îi acordă o importanță majoră. Există, așadar, această diferență, pe care psihanaliștii încearcă să o evidențieze în cazurile anormale, descrisă de Aristotel drept efect al tragediei asupra spectatorului normal. Oare majoritatea oamenilor prezintă o tendință excesivă către milă și teamă? Văzînd suferințele eroului tragic, se eliberează ei de ele? Este absolut sigur că noi avem anumite cîștiguri prin vizionarea sau citirea unei tragedii și că ea conduce la acest efect prin milă și teamă. Dar nu există oare și un alt motiv? Oare nu e mai corect să spunem că oamenii cărora le lipsesc mila și teama, doar pentru că viața lor nu le-a prea oferit ocazia unor astfel de sentimente, sînt zvîrliți dintr-o dată în afara lor înseși și constrînși să realizeze culmile și adîncimile experienței umane? Oare această lărgire a experienței umane și învățătura pe care o căpătăm de „autocunoaștere și autorespect"[68] nu sînt adevărata rațiune a valorii atribuite tragediei? Explicația aristotelică a tragediei este probabil valabilă pentru acele persoane care doresc tot timpul să se afle sub imperiul părții întunecate a naturii umane. Nu omul obișnuit este vizat, deoarece lui îi plac deznodămintele fericite, de care Aristotel nu prea pomenește aici.[69]

De la definiția tragediei, Aristotel trece apoi la enumerarea elementelor sale. În ordinea importanței, există următoarele: (A) elementele implicate în obiectul reprezentat: intriga, caracterul, gîndirea; (B) elementele implicate în mijloacele de reprezentare: dicțiunea (inclusiv cele două mijloace descrise formal drept limbaj și ritm), melodia; (C) elementele implicate în maniera reprezentării: spectacolul (cu o menționare specială a machiajului actorilor). Aristotel se străduiește să demonstreze că intriga este mai importantă decît caracterul și gîndirea, ceea ce a provocat critica celor care susțineau că într-o piesă (sau într-un roman) elementul principal este caracterul. S-a spus că intriga, dacă este separată de caracter și de gîndire, se reduce la o mulțime de mișcări ale unor persoane fără o calitate morală sau intelectuală deosebită; o astfel de intrigă — realizată cu manechini în loc de personaje — nu are nici o valoare artistică. Această critică este evident

absurdă. Cum pot personajele de pe scenă să-și ducă la bun sfîrșit rolul fără a implica un anumit scop și o anumită cantitate de inteligență în ceea ce fac? Și cum se pot manifesta caracterele în lipsa *unei* intrigi? Nu trebuie să mergem cu abstracția chiar atît de departe. Sensul aristotelic poate fi descoperit dacă remarcăm că (1) opoziția dintre intrigă și caracter poate fi luată ca exemplu pentru cea dintre actualitate și potențialitate. Personajul, ca opus intrigii, este tocmai personajul-ca-fiind-inactiv și, pentru a fi în acord cu principiile sale metafizice[70], Aristotel este constrîns să dea întîietate intrigii, care este personajul-în-acțiune.[71] Și este fără îndoială adevărat că majoritatea celor pasionați de teatru pun mai mare preț pe o intrigă interesantă, chiar și atunci cînd personajele sînt comune, decît pe caractere ingenios sau profund schițate, care nu fac nimic deosebit. (2) În marea majoritate a cazurilor, Aristotel folosește în *Poetica* termenii de „personaj" și „gîndire" pentru *revelarea* personajului și a gîndirii în *limbaj*.[72] Acum s-ar admite că expresia dramatică cea mai semnificativă a calității morale și intelectuale este *acțiunea*. Deci „intriga" asimilează cea mai importantă parte a caracterului și a gîndirii, devenind fără îndoială partea cea mai importantă a piesei. „Caracterul" și „gîndirea" devin simple expuneri suplimentare în discurs a ceea ce este cel mai bine expus în acțiune; se spune în mod explicit că „gîndirea" este mai degrabă un subiect al retoricii, decît al teoriei poetice.[73]

Cît privește celelalte elemente, putem remarca faptul că Aristotel descrie melodia ca pe cea mai mare dintre „deliciile" tragediei, însă doar ca pe un accesoriu, deși unul foarte plăcut, iar spectacolul ca pe elementul cel mai extratehnic[74] dintre toate; de altminteri, el recunoaște că efectul tragic nu implică faptul ca piesa să fie jucată. Cît privește intriga, Aristotel arată că[75] unitatea ei nu constă în aceea că are doar un personaj ca subiect. Multe incidente în viață sînt irelevante unul raportat la altul. „Povestea [...] trebuie să reprezinte o acțiune, una întreagă, cu incidente astfel închegate încît, dacă mutăm sau eliminăm unul dintre ele, totalitatea lor să se dezmembreze și să se disperseze."[76] Aceasta este singura unitate asupra căreia insistă Aristotel și poate că este descrierea ei cea mai bună. Deci „rolul poetului este să descrie nu faptele care s-au întîmplat, ci pe acelea care s-ar fi putut întîmpla."[77] Poate în acest sens afirmă Aristotel că poetica spune lucruri mult mai universale decît istoria.[78] Tragedia aderă la nume istorice doar pentru că ceea ce s-a întîmplat odată *poate* evident să se repete și din această rațiune capătă convingere; de fapt, ea se îndepărtează uneori cu succes de această tradiție.

Pînă aici, Aristotel a explicat sensul afirmației că tragedia este imitarea unei acțiuni complete. Dar ea este totodată imitarea incidentelor ce provoacă mila și teama. Astfel de incidente au efectul cel mai pronunțat „cînd se produc pe neașteptate și simultan unul față de celălalt"[79]. Incidentele de acest tip pot fi caracterizate pe scurt astfel: „răsturnarea

sorții" și „descoperirea", cele două caracteristici ale unei intrigi complexe, în comparație cu una simplă.[80] Orice tragedie reală implică, într-adevăr, o schimbare de la bucurie la tristețe sau de la tristețe la bucurie; prin „răsturnarea sorții", Aristotel înțelege schimbarea petrecută într-un singur act sau o singură scenă, ca de pildă cea produsă în *Oedip Rege*, cînd mesagerul îi dezvăluie lui Oedip cine îi sînt părinții. Cel de-al treilea element specific în intrigă, căruia Aristotel îi acordă atenție, este „suferința", adică crimele, torturile și cele asemenea lor, produse pe scenă.[81]

El presupune[82] că o bună tragedie va trebui să fie complexă, în sensul definit mai sus. Trei tipuri de intrigă trebuie evitate. „Nu trebuie ca un om bun să treacă de la bunăstare la mizerie, sau un om rău, de la mizerie la bunăstare. Prima situație nu inspiră nici mila, nici teama, ci doar dezgustul. A doua este cea mai puțin tragică cu putință [...] ea nu stîrnește în noi nici sentimentul uman, nici pe cel de milă, nici pe cel de teamă. Pe de altă parte, nu trebuie arătat cum un om extrem de rău cade din bunăstare în starea de mizerie. O astfel de poveste poate genera sentimente umane în noi, dar nu ne va conduce nici la milă, nici la teamă; mila este produsă de nenorocirea nemeritată, iar teama este produsă de soarta unuia care ni se aseamănă nouă."[83] Atunci, adevăratul erou tragic este „tipul intermediar de personaj, un om care nu este din cale-afară de virtuos și de drept, a cărui soartă nenorocită se datorează nu atît viciului și depravării sale, ci mai mult unor erori de judecată[84] — și, de asemenea, un om aflat într-o stare de mare fericire, de reputație aleasă și prosperitate."[85] Fără îndoială, preferința lui Aristotel pentru astfel de scheme se bazează în parte pe *Oedip Rege*, care este drama sa preferată, așa cum *Antigona* era pentru Hegel. Cu siguranță, o astfel de schemă este una eminamente tragică. Să luăm ca exemplu *Othello* (dar există și altele, poate la fel de bune). Este greu să o includem pe Cordelia sau pe Antigona[86] în schemă; ele aparțin mai degrabă primului tip de personaj pe care Aristotel l-a respins, nu pe considerentul că ar fi rău, ci pentru că nu e cel mai bun. Și Macbeth și Richard al III-lea par să arate că cel de-al treilea tip respins de Aristotel poate fi la fel de tragic ca oricare altul, în timp ce Coriolan și Antoniu, Hamlet și Lear înfățișează decadența personajelor nobile prin erori ale voinței, mai degrabă decît prin greșeli de judecată.

Aristotel precizează[87] mai departe situațiile cele mai potrivite pentru a inspira mila sau teama. Persoana care plănuiește sau împlinește acțiunea tragică trebuie să fie un prieten sau o rudă a celui căruia i se întîmplă acest lucru, nu un dușman al lui sau cineva indiferent pentru el. În intriga ideală, el va plănui fapta în totală ignoranță a relației cu el și va descoperi relația chiar la timp.

Sînt enumerate[88] șase forme ale descoperirii; între ele, se acordă întîietate celei care rezultă nu din vreun „artificiu al semnelor și al podoabelor[89]", ci a cărei surpriză „se produce datorită unui incident plauzibil"[90], ca în

Oedip Rege și în *Ifigenia în Taurida.* Arătînd importanța faptului ca poetul să se pună în locul personajelor sale, Aristotel realizează o interesantă împărțire a poeților în două clase. „Poezia cere un om foarte dăruit ei sau pe cineva cuprins de un delir interior; primul poate să-și asume ușor temperamentul cerut prin modelare, iar al doilea poate într-adevăr să iasă din sine[91] prin emoție.“[92] Avem aici ceva care se aseamănă oarecum cu tipul clasic și cel romantic sau cu apolinicul și dionisiacul din limbajul lui Nietzsche și este cu atît mai regretabil că Aristotel nu a dezvoltat această idee. Àltă clasificare interesantă a tragediilor este cea după elementul dominant în ele: cele ale răsturnării sorții și ale descoperirii, cele ale suferinței, cele ale caracterelor și cele ale spectacolului. Pe cît este posibil, trebuie combinate toate aceste elemente.[93] Este foarte bine ilustrată inutilitatea încercării de a îngloba totalitatea unei acțiuni epice în cadrul unei singure tragedii.[94]

Cît privește „caracterul“, sînt enunțate patru reguli.[95] Caracterele trebuie să fie bune (deși, așa cum am văzut, nu excesiv de bune); trebuie să fie potrivite, de exemplu, sexului personajelor; trebuie să fie asemănătoare originalului legendar; trebuie să fie coerente, chiar și în incoerența lor. Înainte de orice, în caracter, ca și în intrigă, trebuie căutat necesarul sau probabilul; discursul și acțiunea trebuie să decurgă din caracter. Pentru a indica cea mai potrivită cale a exprimării „gîndului“ personajelor din dramă, Aristotel ne trimite la *Retorica.*[96] Cele spuse cu privire la „dicțiune“ sînt, pe de o parte, o interesantă analiză a „părților discursului“[97] iar, pe de altă parte, mai multe sugestii[98] asupra felului în care poezia trebuie să combine claritatea cu noblețea, printr-o întrepătrundere judicioasă a limbajului obișnuit cu forme neobișnuite și, înainte de toate, cu metafora. „Acesta este singurul lucru care nu poate fi învățat de la alții; și este, totodată, un semn al geniului, de vreme ce o metaforă reușită implică o percepție intuitivă asupra asemănării în cele diferite.“[99]

O adevărată intuiție pentru trăsăturile diferitelor forme literare apare în capitolele în care Aristotel compară poezia epică cu tragedia. Ele se aseamănă prin necesitatea unității acțiunii, ceea ce le distinge pe amîndouă de istorie[100]; se aseamănă și prin aceea că au aceleași specii — simple și complexe, expuneri de caractere și de suferințe etc. — și aceleași elemente, cu excepția faptului că poezia epică nu dispune de cîntec și de spectacol. Ele diferă (1) prin lungimea lor. Chiar dacă același principiu general se aplică în cele două cazuri, anume că opera trebuie să poată fi cuprinsă dintr-o singură privire, epopeea poate să fie totuși mai lungă, de vreme ce forma narativă îi permite să descrie un număr mai mare de evenimente simultane. Acesta îi conferă „grandoarea și totodată varietatea de interese trezite de ea, lăsînd loc episoadelor de diferite feluri“[101], deci toate cele care, prin abundența lor, tind să epuizeze drama. Ele mai diferă (2) și prin metrul lor. Însăși natura a deprins poezia epică să utilizeze „metrul cel mai grav și cel mai scăzut — care, în comparație cu toate celelalte, face utilizarea cuvintelor

ciudate și a metaforelor mai acceptabilă"[102]. (3) Epopeea „este mai deschisă către imposibil, factorul esențial al miraculosului, deoarece aici cei care acționează nu sînt deloc vădiți. Urmărirea lui Hector pe scenă pare ridicolă [...] dar în poem, absurditatea ei nu se observă."[103] Deci, chiar și în epopee, imposibilitățile se justifică doar dacă servesc scopului poeziei înseși, redînd mult mai surprinzător efectul.

Care dintre cele două este arta supremă?[104] Opinia curentă consideră tragedia inferioară poeziei din pricina vulgarității ei excesive, care a devenit o modă. Aristotel consideră că această obiecție este irelevantă și dă întîietate tragediei din următoarele motive: (1) Este o formă mai bogată decît epopeea, grație muzicii și spectacolului care se alătură efectului. (2) Are o vivacitate mai mare, chiar și cînd este citită. (3) Își atinge efectul printr-o concentrare mult mai mare. (4) Posedă o unitate mai puternică a acțiunii. Și (5) produce mai complet efectul specific poeziei — plăcerea care se naște din milă și din teamă.

Tragedia și poemul epic sînt singurele forme ale poeziei tratate mai pe larg în *Poetica.* Există un capitol despre istoria comediei[105] și se pare că a doua carte, care nu s-a păstrat, trata problema naturii sale. Celălalt subiect principal al acelei cărți era o explicație detaliată asupra κάθαρσις-ului, care ar fi fost atît de importantă pentru noi; probabil că acolo comedia era descrisă ca avînd un efect purificator asupra tendinței de a rîde, la fel cum tragedia purifică de milă și teamă. Din poezia lirică, sînt menționate accidental doar ditirambul și nomul; fără îndoială, Aristotel considera că ea aparține teoriei muzicii, mai degrabă decît poeticii. Deci *Poetica* nu este nici pe departe o teorie a poeziei în general, cu atît mai puțin a artelor frumoase; nu putem extrage din ea o teorie completă sau măcar total consistentă, deși ea conține poate mai multe idei semnificative despre artă decît orice altă carte. Ea reprezintă începutul delimitării de două greșeli care au dăunat în repetate rînduri teoriilor estetice — tendința de a confunda judecățile estetice cu cele morale și cea de a concepe arta ca pe o reproducere sau o fotografie a realității. Prin afirmațiile sale, Aristotel recunoaște implicit că frumosul este un bun independent atît de interesul material, cît și de cel moral; dar el nu a reușit să meargă pînă la capăt și să dea o explicație clară a naturii sale.

Note

1 Ca, de exemplu, aducerea în tribunal a văduvelor și orfanilor care plîng.

2 *Rhet.* I.1.

3 1354a1,1356a30.

4 Concepția aristotelică despre retorică i se datorează în mare parte lui Platon care, în *Phaidros*, o definește ca fiind o știință filozofică bazată pe dialectică și psihologie și, de asemenea, ea se datorează exercițiilor de retorică din Academie, făcute în spiritul acestora.

5 1355b26.

6 ἦθος; traducerile mai recente preferă să redea acest termen prin „caracter moral" (*n. t.*).
7 Cf. p. 45.
8 1354a15.
9 1356b22.
10 I.2. Τόπος este definit drept cel sub al cărui gen „se află multe entimeme" (1403a19). τόποι mai sînt numiți στοιχεῖα, „elementele constituente ale argumentului" (*ib.*). Cicero și Quintilian le compară cu terenurile de vînătoare, cu scobiturile și adînciturile din pămînt unde trebuie căutate metalele și cu magaziile de unde le putem scoate (Cic. *Top.* 2.7; *de Or.* II. 34.147, 41.174; *de Fin.* IV.4. 10; Quint. V. 10. 20–22).
11 Sau „expozitivă", „descriptivă", „epideictică"; ἐπιδεικτικόν (*n. t.*).
12 I.3.
13 1359b12–16.
14 1355a29–36.
15 Dar el aplică accidental τόπος-ul de „mărime comparabilă" oportunității și justiției în I.14; cf. cu 1393a8–16.
16 *Abhandl. d. K. preuss. Akad. d. Wiss.* 1886.
17 III.1.
18 1404b11.
19 III.2.
20 III.3.
21 1411b24–29. Metaforă preluată de Simonides de la pitagoreici, care considerau că pătratul este o figură desăvîrșită; literal, „un om pătrat", ἀνδρός τετράγωνως (*n. t.*).
22 Descrierea de mai jos a *Poeticii* a fost inspirată în mare parte de articolul lui R. P. Hardie din revista *Mind*, IV (serie nouă), 350–364.
23 1447a13–16.
24 *Ib.* 18–20.
25 *Ib.* 17.
26 ἁρμονία, tradus de Ross prin *tune*, „acordul". Am preferat un termen mai apropiat de originalul grecesc (*n. t.*).
27 1450b16–20, 1453b3–11, 1462a10–13, 17.
28 Dacă ținem cont de sensul restrîns al termenului de „ritm", prin care el se deosebește de „metru" și de afirmația că pînă și proza ar putea avea ritm (*Rhet.* 1408b30), am putea spune că ritmul este mijlocul comun tuturor celor numite de Aristotel poezie.
29 1447a23–b29.
30 Evident, este greu de spus în ce măsură concepțiile exprimate de Socrate în *Republica* îi aparțin lui Platon însuși.
31 Prickard, *Aristotle on the Art of Poetry*, 33.
32 Așa cum și Platon a făcut-o de nenumărate ori.
33 1447a28.
34 *Pol.* 1340a18–b19.
35 1451b5–7.
36 De exemplu, *De Int.* 17a39.
37 De exemplu, *An. Post.* I.6.
38 *Poet.* cap. 2.
39 1448a16–18.
40 1449a32–35.
41 1453a7–8.
42 1448a11–16, 1460b33–35.

43 1454a28, 1461b19–21.
44 Cap. 3, Cf. Platon, *Republica* 382d–394b.
45 Cap. 4.
46 1448b25.
47 1449a5.
48 b9, în lectura lui Bywater.
49 b12.
50 Cap. 8–11.
51 Tradus de Ross prin „bune". Celelalte traduceri preferă „nobil", „măreț", „eroic". În original, σπουδαίος (*n. t.*).
52 De exemplu (cred), de alte emoții de milă și teamă.
53 Cf. 1447b27.
54 1450b23–34.
55 34–1451a15.
56 *Met.* 1078a36.
57 1450b35.
58 Compararea efectelor poeziei cu expulzarea umorilor dăunătoare făcută de un medic datează de pe vremea lui Gorgias (*Hel. enc.*, 8–14). Dar nu există la el o doctrină a expulzării patimei prin producerea ei.
59 Milton a exprimat o concepție intermediară. „Tragedia, așa cum era compusă pe atunci, a fost considerată totdeauna drept cea mai serioasă, cea mai morală, cea mai profitabilă dintre toate celelalte genuri poetice; și Aristotel a pretins din acest motiv că ea are puterea, provocînd mila și teama sau teroarea, să purifice mintea de astfel de patimi sau de cele asemănătoare lor, adică să le tempereze sau să le reducă la o măsură justă prin plăcerea stîrnită de citirea sau vizionarea acestor patimi bine imitate. Natura însăși, prin efectele ei proprii, justifică această afirmație, deoarece, în medicină, lucrurile de factură și de calitate melancolică sînt folosite pentru a combate melancolia, cele acide pentru a combate aciditatea și cele sărate pentru a îndepărta umorile sărate" (pref. la *Samson Agonistes*) Cf.: *His servants he, with new acquist/ Of true experience, from this great event/With peace and consolation hath dismissed/,And calm of mind, all passion spent* [Pe slujitorii lui să plece-i lasă/(Această pildă după ce le-a dat)/Cu sufletul de patimi curățat. Trad. rom. de Petre Solomon, ESPLA, București, 1959, p. 170) (*Sampson Agon.*, *ad fin.*]. Despre originea concepției lui Milton, vezi Bywater în *J. of P.* XXVII. 267–275.
60 1382b26, 1386a26.
61 Lessing, *Hamb. Dram. St.* 75.
62 1453a5.
63 1341a21–25, b32–1342a16.
64 *Met.* 981b21, cf. *Poet.* 1448b13, 18, 1460a17, 1462a16, b1.
65 *Pol.* 1341b38–41, 1342a16–28; *Poet.* 1453a35, b10, 1459a21, 1462b13.
66 Există mai multe pasaje în literatura antică ce confirmă această interpretare: Plut., *Qu. conv.* 3.8.657A, Arist. Quint., *De musica* 3.25 (p.13 Jan), Iambl., *De myst.* 1.11, 3.9 (ed. Parthey), Proclus, Plat. *Remp.* 1, pp. 42, 49 ș. urm., Kroll.
67 *E. N.* 1115a12.
68 Shelley, *Defence of Poetry*, în *Prose Works* (ed. Forman) III, 116 (citat de E. F. Carritt, *Theory of Beauty*, 140).
69 1453a23–39.
70 *Met.* Q 9.
71 1450a16–23.

72 1450a6, 29, b5, 9, 11, 1456a36. Cf. în particular 1450b8. „Personajele într-o piesă sînt cele care revelează scopul moral al celor ce acționează [...] acolo unde nu e evident“, adică din acțiune. Doar în 1454a18 personajul include revelarea personajului în acțiune.
73 1456a34–36, cf. 1450b6–8.
74 Cf. cu ἄτεχνα din *Rhet.* 1355b35, 1404a16. Spectacolul corespunde aici elocinței din retorică.
75 1451a16.
76 *Ib.* 31–34.
77 *Ib.* 36.
78 b6.
79 1452a4.
80 Cap. 10.
81 Cap. 11.
82 1452b30–32.
83 Ib. 34–1453a6.
84 Se pare că ἁμαρτία trebuie asimilată erorii de judecată. ἁμάρτημα este folosită în acest sens în *E. N.* 1135 b12–18, *Rhet.* 1374b6; iar ἁμαρτία este adesea folosită ca eroare intelectuală. Este uneori folosită pentru a ilustra defectele de caracter (*E. N.* 1115b15, 1119a34, 1148a3), dar acest sens pare a fi înlocuit aici de δι' ἁμαρτίαν μεγάλην, 1453a15. Cu greu i se poate opune un mare defect de caracter lui μοχθηρία.
85 1453a7–10.
86 Tentativa lui Hegel de a arăta că soarta Antigonei se datorează propriei sale greșeli este cu siguranță greșită. În tragedie, ca și în viața de zi cu zi, destinele umane sînt de multe ori atît de legate unele de altele, încît oamenii suferă de pe urma greșelilor altora; și tema nu este cu nimic mai puțin tragică din această pricină.
87 Cap. 14.
88 Cap. 16.
89 Se referă la semnele distinctive. În original, περιδεραίων (*n. t.*).
90 1455a16–20.
91 Sensul originar al termenului de „ex-taz“ (ἐκάστάσις) este „ieșire din fire“ (*n. t.*).
92 a32–34.
93 b32–1456a4.
94 1456a10–19.
95 Cap. 15.
96 1456a34.
97 Cap. 20, 21.
98 Cap. 22.
99 1459a6–8.
100 Cap. 23.
101 1459b28–30.
102 b34–36.
103 1460a12–17.
104 Cap. 26.
105 Cap. 5.

Succesorii și comentatorii lui Aristotel

Conducătorii școlii[1] (î. Cr.)

Aristotel	aprox. 334–322
Teofrast	322–288
Straton	288–aprox. 269
Lycon	aprox. 269–225
Ariston din Ceos	225–aprox. 190
Critolaos	aprox. 190–155
Diodoros	aprox. de la 140
Erymneos	aprox. de la 110
x	
y	
Andronicos	aprox. de la 40

Comentatorii greci (d. Cr.)

Aspasios	aprox. de la 110
Alexandru	aprox. de la 205
Porfir	aprox. 233–303
Dexip	aprox. de la 350
Themistios	aprox. 317–388
Syrianus	aprox. de la 430
Ammonios	aprox. de la 485
Filopon	aprox. 490–530
Simplicius	aprox. de la 533
Olimpiodoros	aprox. de la 535
Elias	aprox. de la 550

[1] Datele menționate la primii șase conducători ai școlii indică perioada probabilă cînd au condus. Între Erymneos și Andronicos se pare că au existat doi conducători ale căror nume s-au pierdut.

David	aprox. de la 575
Asclepios	aprox. de la 570
Mihail	aprox. de la 1090
Eustrat	aprox. 1050–1120
Stephanos	aprox. de la 1150
Sophonios	aprox. de la 1300

Alți conducători peripatetici

Eudemos
Aristoxenos
Dicacarchos
Phanias
Clearchos
Menon
Demetrios din Phaleron
Hieronimos
Phormion
Sotion
Boethos
Ariston din Alexandria
Staseas
Cratippos
Nicolaos
Sosigenes
Xenarchos
Adrastos
Herminos
Achaicos
Aristocles
Boethius

Scurtă bibliografie

LUCRĂRI GENERALE DESPRE ARISTOTEL

G. Grote: *Aristotle*, ed. a 3-a, Londra, 1883.
A. Gercke: art. „Aristoteles“ în Pauly's *Real-Encyclopœdie*, Stuttgart, 1896.
E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, ed. a 4-a, ed. anastatică, Berlin, 1921, trad. engl., 2 vol., Londra, 1897.
T. Case: art. „Aristotle“ în *Encyclopœdia Britannica*, Cambridge, 1910.
T. Gomperz: *Griechische Denker*, vol. 3, Leipzig, 1902, trad. engl., vol. 4, Londra, 1912.
F. Brentano: *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911.
O. Hamelin: *Le Système d'Aristote*, Paris, 1920.
E. Rolfes: *Die Philosophie des Aristoteles*, Leipzig, 1923.
W. Jaeger: *Aristoteles*, München, 1923, trad. engl., ed. a 2-a, Oxford, 1948.
J. L. Stocks: *Aristotelianism*, New York, 1925.
G. R. G. Mure: *Aristotle*, Londra, 1932.
L. Cooper: *Aristotelian Papers*, Ithaca, New York, 1939.
A. E. Taylor: *Aristotle*, Londra, 1943.
L. Robin: *Aristote*, Paris, 1944.
S. Mansion: *Le Jugement d'Existence chez Aristote*, Louvain și Paris, 1946.
H. F. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy*, Baltimore, 1935.
H. F. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. 1, Baltimore, 1944.
V. Rose: *De Aristotelis Librorum Ordine et Auctoritate*, Berlin, 1954.
V. Rose: *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig, 1863.
R. Eucken: *Die Methode der Aristotelischen Forschung*, Berlin, 1854.
R. Shute: *On the History of ... the Aristotelian Writings ...*, Oxford, 1888.
M. Schwab: *Bibliographie d'Aristote*, Paris, 1896.
J. L. Heiberg: *Mathematisches zu Aristoteles*, Leipzig, 1904.
T. E. Lones: *Aristotle's Researches in Natural Science*, Londra, 1912.
C. Giacon: *Il Divenire in Aristotele*, Padova, 1947.
P. Moraux: *Les Listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.
T. L. Heath: *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949.

J. Van der Meulen: *Aristoteles, die Mitte in seinem Denken*, Amsterdam, 1951.
I. Düring: *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957.
Aristoteles Latinus: codices descripserunt G. Lacombe et L. Minio-Paluello, 1939, 1955.

EDIȚII COMPLETE, TRADUCERI ȘI COMENTARII

Aristotelis Opera. Berlin, 1831–1870. Vol. 1, 2 text, ed. I. Bekker, și fragmente, ed. V. Rose. Vol. 3 traducerea latină. Vol. 4 *Scholia*, ed. C. A. Bradis și H. Usener. Vol. 5 *Index Aristotelicus*, ed. H. Bonitz.
Textele Teubner ale operelor complete cu excepția lucrărilor *Categoriile*, *De interpretatione*, *Analiticele*, *Meteorologica*, *De mundo*, *De generatione animalium*, *Rhetorica ad Alexandrum* se găsesc în Spengel-Hammer, *Rhetores Graeci*, vol. I.
Oxford, ediție completă, ed. J. A. Smith și W. D. Ross, 1908–1952.
Commentaria in Aristotelem Græca (23 vol.). Berlin, 1882–1909, cu *Supplementum Aristotelicum* (3 vol.), 1882–1903.
H. Richards: *Aristotelica*, Londra, 1915.

LOGICA

Organon: text, trad. lat. și com., J. Pacius, Frankfurt, 1597 — text și com., T. Waitz, 2 vol., Leipzig, 1844–1846.
Aristotele, *Organon, Introduzione, tradizione e note*, G. Colli, Turin, 1955.
De interpretatione și *Analytica posteriora*: com., Sf. Toma d'Aquino, Roma, 1882.
Prior and Posterior Analytics: introd., text și comentariu, W. D. Ross, Oxford, 1949.
Analytica posteriora: trad. lat. și com., J. Zabarella, Veneția, 1582 etc.
Topica et Sophistici elenchi: text, W. D. Ross, Oxford, 1958.
Sophistici elenchi: text, trad. și com., E. Poste, Londra, 1866.
J. Zabarella: *Opera Logica*. Veneția, 1578 etc.
H. Bonitz: *Ueber die Categorien des Aristoteles*, Viena, 1853.
O. Apelt: „Kategorienlehre des Aristoteles" în *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig, 1891.
F. A. Trendelenburg: *Elementa Logices Aristoteleae*, ed. a 9-a, Berlin, 1892.
H. Maier: *Syllogistik des Aristoteles*, 3 vol., Tübingen; 1896–1900.
G. Calogero: *I Fondamenti della Logica aristotelica*. Florența, 1927.
F. Solmsen: *Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin, 1929.
H. von Arnim: *Das Ethische in Aristoteles' Topik*, Viena, 1927.
F. A. R. Becker: *Die aristotelische Theorie d. Möglichkeitsschüsse*, Berlin, 1933.

P. Gohlke: *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, Berlin, 1936.
M. Grabmann: *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelardus bis Petrus Hispanus*, Berlin, 1937.
J. W. Miller: *The Structure of Aristotle's Logic*, Londra, 1938.
S. Mansion: *Le Jugement d'Existence chez Aristote*, Louvain și Paris, 1946.
C. A. Viano: *La Logica di Aristotele*, Torino, 1955.

FILOZOFIA NATURII

Physica: text, trad. lat. și com., J. Pacius, Frankfurt, 1596 etc.
— trad. lat. și com., J. Zabarella, Veneția, 1600.
— com., Sf. Toma d'Aquino, Roma, 1884.
— text și com., W. D. Ross, Oxford, 1936.
— text, W. D. Ross, Oxford, 1950.
— Cartea a II-a, trad. fr. și com., O. Hamelin, Paris, 1907.
De caelo, text, trad., introd. și note, W. K. C. Guthrie, Londra și Cambridge, Mass., 1939.
De caelo, I–III, *De gen. et corr.*, *Meteorologica*: com., Sf. Toma d'Aquino. Roma, 1886.
De caelo; text, D. J. Allan, Oxford, 1936.
De gen. et corr: text și com., H. H. Joachim, Oxford, 1922.
Meteorologica: text, trad. lat. și com., J. L. Ideler (2 vol.), Leipzig, 1834–1836.
Meteorologica: text, trad. și note, H. D. P. Lee. Londra și Cambridge, Mass, 1952.
— text, F. H. Fobes, Cambridge, Mass., 1919.
— I. Düring, *Aristotle's Chemical Treatise*, *Meteorologica*, C. a IV-a cu introd. și com., Gothenburg, 1944.
J. Zabarella: *De rebus naturalibus*, Köln, 1590 etc.
H. Bergson: *Quid Arist. de loco senserit*, Paris, 1889.
O. Gilbert: *Die Meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, 1907.
P. Duhem: *Le Système du Monde*, vol. 1, Paris, 1913.
A. Mansion: *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, ed. a 2-a, Louvain și Paris, 1945.
H. Carteren: *La Notion de Force dans le Système d'Aristote*, Paris, 1924.
A. Edel: *Aristotle's Theory of the Infinite*, New York, 1934.
G. Sorof: *De Aristotelis Geographia capita duo*, Halle, 1880.
P. Bolchert: *Aristotleles' Erdkunde von Asien u. Libyen*, în *Quellen u. Forschungen zur alten Gesch. u. Geog*, Berlin, 1908.
H. E. Runner: *The Development of Aristotle illustrated from the Earliest Books of the Physics*, Kampen, f. a.

BIOLOGIA

Historia animalium: text, trad. germ. și com., H. Aubert și F. Wimmer, 2 vol., Leipzig, 1868.
De partibus animalium: trad. și note, W. Ogle, Londra, 1882.
H. I. Düring: *Aristotle's De partibus animalium, critical and literary commentaries*, Gothenburg, 1945.
De generatione animalium: text, trad. germ. și note, H. Aubert și F. Wimmer, Leipzig, 1800.
J. B. Meyer: *Aristoteles'Thierkunde*, Berlin, 1855.
F. Kroll: *Zur Geschichte der aristotelischen Zoologie*, Viena, 1940.

PSIHOLOGIA

De anima: com., Sf. Toma d'Aquino, Torino, 1936.
— text, trad. lat. și com., J. Pacius, Frankfurt, 1596 etc.
— trad. lat. și com., J. Zabarella, Veneția, 1605 etc.
— text și com., F. A. Trendelenburg, ed. a 2-a, Berlin, 1877.
— text, trad. și com., E. Wallace, Cambridge, 1882.
— text, trad. fr. și com., G. Rodier, 2 vol., Paris, 1900.
— text, trad., com., R. D. Hicks, Cambridge, 1907.
— text, A. Forster, Budapesta, 1912.
— text, W. D. Ross, Oxford, 1955.
Averrois Cordubensis Compendium librorum Aristotelis quod parva naturalia vocatur, L. Shields, Cambridge, Mass., 1949.
Parva naturalia, com., Sf. Toma d'Aquino, Veneția, 1588.
Parva naturalia, text și com., W. D. Ross, Oxford, 1955.
De sensu și *De memoria*: text, trad. și com., G. R. T. Ross, Cambridge, 1906.
De sensu și *De memoria*: text, A. Förster, Budapesta, 1942.
De sensu și *De memoria*, com., Sf. Toma d'Aquino, Torino, 1928.
De somno et vigitia liber adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario: H. J. Drossaart Lulofs, Leyden, 1943.
De insomniis et De divinatione per somnum: text și trad. lat., 2 vol., H. J. D. Lulofs, Leyden, 1947.
A. E. Chaignet: *Essai sur la Psychologie d'Aristote*, Paris, 1883.
A. K. Griffin: *Aristotle's Philosophy of Conduct*, Londra, 1931.
F. Nuyens: *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain, Haga și Paris, 1948.
F. Brentano: *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des Menschlichen Geistes*, Leipzig, 1911.
H. Cassirer: *Aristoteles' Schrift' Von der Seele'*, Tübingen, 1932.

METAFIZICA

Metaphysica: text, trad. germ. și com., A. Schwegler, 4 vol., Tübingen, 1847–1848.
— text și com., H. Bonitz, 2 vol., Bonn, 1848–1849.
— text și com., W. D. Ross, 2 vol., Oxford, 1924.
— text, W. Jaeger, Oxford, 1957.
— trad. J. Warrington, Londra, 1956.
— Cărțile I–XII, com., Sf. Toma d'Aquino, Torino, 1935.
— Cartea I, trad. și note, A. E. Taylor, Chicago, 1907.
— Cartea I, trad. fr. și com., G. Colle, Louvain și Paris, 1922.
— Cărțile a II-a și a III-a, trad. fr. și com., G. Colle, Louvain și Paris, 1922.
— Cartea a IV-a, trad. fr. și com., G. Colle, Louvain și Paris, 1931.
L. Robin: *Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.
C. Werner: *Aristote et l'Idéalisme Platonicien*, Paris, 1910.
W. W. Jaeger: *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.
F. Ravaisson: *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, ed. a 2-a, Paris, 1913.
J. Chevalier: *Notion du Nécessaire chez Aristote et ses Prédécesseurs*, Lyon, 1914.
J. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Leipzig, 1924.
H. von Arnim: *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Viena, 1931.
N. Hartmann: *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, Berlin, 1939.
H. Weiss: *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, 1942.
E. Oggione: *Aristotele*, La Metafisica, Milano, 1950.
K. V. Gajendragadkar: *Aristotle's Critique of Platonism*, Mysore, 1952.
M. Wundt: *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart, 1951, 1953.
S. G. Nogale: *Horizonte de la Metafisica Aristotelica*, Madrid, 1955.
J. Owens: *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Torino, 1951.

ETICA

Ethica Nicomachea: com., Sf. Toma d'Aquino, Torino, 1934.
— text și com., A. Grant, 2 vol., ed. a 4-a, Londra, 1885.
— text, I. Bywater, Oxford, 1890.
— com., J. A. Stewart, 2 vol. Oxford, 1892.
— text și com., J. Burnet, Londra, 1900.
— com., H. H. Joachim, Oxford, 1951.
— Cartea a V-a, text, trad. și com., H. Jackson, Cambridge, 1879.
— Cartea a VI-a, text, trad. și com., L. H. G. Greenwood, Cambridge, 1909.
— Cartea a X-a, text și com., G. Rodier, Paris, 1897.

Le Plaisir, Eth. Nic. VII, 11–14, X, 1–5, cu trad. și note, A. J. Festugière, Paris, 1936.
Ethica Eudemia, text, trad. lat. și com., A. T. H. Fritzsche, Ratisbon, 1851.
— text și trad., H. Rackham, Cambridge, Mass., 1952.
H. von Arnim: *Die drei aristotelischen Ethiken*, Viena, 1924.
— *Eudemische Ethik und Metaphysik*, Viena, 1928.
— *Nochmals die aristotelischen Ethiken*, Viena, 1929.
— *Der neueste Versuch d. Magna Moralia als unecht zu erweisen*, Viena, 1929.
K. O. Brink: *Stil u. Form d. pseudoaristotelischen Magna Moralia*, Ohlau, 1933.
R. Walzer: *Magna Moralia u. Aristotelische Ethik*, Berlin, 1929.
A. Mansion: *Autour des Éthiques attribuées à Aristote*, Louvain, 1931.
H. Schilling: *Das Ethos der Mesoies*, Tübingen, 1930.
N. Hartmann: *Die Wertdimensionen der Nicomachischen Ethik*, Berlin, 1944.
M. E. Hamburger: *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven, 1951.

POLITICA

Politica: com. Sf. Toma d'Aquino, Veneția, 1595.
— text, trad. germ. și com., F. Susemihl, Leipzig, 1879.
— text și com., W. L. Newman, 4 vol., Oxford, 1887–1902.
— trad. cu introd., note și anexe, E. Barker, Oxford, 1946.
— text, W. D. Ross, Oxford, 1957.
— Cărțile I–III, VII, VIII, text și com., F. Susemihl și R. D. Hicks, Londra, 1894.
Athenaion Politeia: text și com., J. E. Sandys, ed. a 2-a, Londra, 1912.
— text, F. G. Kenyon, Oxford, 1920.
E. Barker: *Political Thought of Plato and Aristotle*, Londra, 1906.
H. von Arnim: *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, Viena, 1924.

RETORICA ȘI POETICA

Rhetorica: text, trad. lat. și com., L. Spengel, 2 vol., Leipzig, 1867.
— text și com., E. M. Cope și J. E. Sandys, 3 vol., Cambridge, 1877.
— text, W. D. Ross, Oxford, 1959.
— introducere, E. M. Cope, Londra și Cambridge, 1867.
O. Kraus: *Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik*, Halle, 1907.
Poetica: text, trad. lat. și com., T. Tyrwhitt, Oxford, 1794.
— text și com., J. Vahlen, ed. a 3-a, Leipzig, 1885.
— text, trad. și eseuri, S. H. Butcher, ed. a 3-a, Londra și New York, 1902

— text, trad. și com., I. Bywater, Oxford, 1909.
— text și trad., D. S. Margoliouth, Londra, 1911.
— text și com., A. Rostagni, Torino, 1927.
— text și com., A. Gudeman, Berlin, 1934.
— trad. și note, T. Twining, ed. a 2-a, Londra, 1812.
L. Cooper: *The Poetics of Aristotle, its Meaning and Influence*, New York, 1924.
L. Cooper: *Aristotelian Papers*, Ithaca, N.Y., 1939.
J. Bernays: *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas*, Berlin, 1880.
F. L. Lucas: *Tragedy in Relation to Aristotle's Poetics*, Londra, 1927.
L. Cooper și A. Gudeman: *A Bibliography of the Poetics of Aristotle*, New Haven etc., 1928.
D. de Montmullin: *La Poétique d'Aristotle: Texte Primitif et Additions Ultérieures*, Neuchâtel, 1951.

FRAGMENTE

Dialogorum Fragmenta: text și com., R. Walzer, Florența, 1934.
Fragmenta Selecta, text, W. D. Ross, Oxford, 1955. *Select Fragments*, trad., W. D. Ross, Oxford, 1952.
E. Bignone: *L'Aristotele perduto e la Formazione di Epicuro*, Florența, 1936.
J. Bidez: *Un Singulier Naufrage littéraire dans l'Antiquité*, Bruxelles, 1943.
P. Wilpert: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg, 1949.

DIVERSE

De mundo: text, W. L. Lorimer, Paris, 1933.
De coloribus: text și com., C. Prantl, München, 1849.
Mechanica: text și com., J. P. van Cappelle, Amsterdam, 1812.
Musical Problems, text, trad. și com., F. A. Gevaert și J. C. Vollgraf, 2 vol., Ghent, 1899–1902.
C. Stumpf: *Pseudo-Aristotelische Probleme über Musik*, Berlin, 1897.
„De lineis insecabilibus": trad. germ. și note, O. Apelt în *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig, 1891.
De Melisso Xenophane Gorgia: text, H. Diels, Berlin, 1900.
Oeconomica, I: trad. și com., B. A. van Groningen, Leyden, 1933.
„Rhetorica ad Alexandrum": text, C. Hammer în *Rhetores Graeci*, vol. 1, pp. 8–104, Leipzig, 1894.
— trad., H. Rackham, Londra, 1937.

Ediții în limba română ale operelor aristotelice la care se fac trimiteri pe parcursul lucrării

Organon (vol. I: *Categoriile, Despre interpretare*, traducere, studii introductive, introduceri și note de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957; vol. II: *Analitica primă*, traducere și studiu introductiv de Mircea Florian, note de Dan Bădărău și Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1958; vol. III: *Analitica secundă*, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, Editura Științifică, București; 1961; vol IV: *Topica, Respingerile sofistice*, traducere, studiu introductiv, note și indice terminologic al *Organonului* de Mircea Florian, notiță de Dan Bădărău, Editura Științifică, București, 1961).

Categorii, traducere și interpretare de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 1994.

Fizica, traducere și note de N. I. Barbu, studiu introductiv, note, indice tematic și terminologic de Pavel Apostol, studiu analitic și note de Al. Popescu, Editura Moldova, Iași, 1995.

Metafizica, traducere de Șt. Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, Editura Iri, București, 1996.

Despre suflet, traducere și note de N. I. Ștefănescu, studiu introductiv de Alexandru Boboc, Editura Științifică, București, 1969.

Etica Nicomahică, traducere, studiu introductiv, introducere, comentarii și index de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

Poetica, traducere, studiu introductiv și comentarii de D. M. Pippidi, Editura Academiei, București, 1965.

Indice de nume proprii

Cuprins

Redactor
DANIELA ȘTEFĂNESCU

Apărut 1998
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial“

MONOGRAFII

HUMANITAS

În comparaţie cu alte monografii moderne dedicate [illegible] – cum ar fi cele ale lui Léon Robin, A.E. Taylor [illegible] lucrarea lui Sir David Ross [illegible] ediţii [illegible] pro[illegible] [illegible] numero[illegible] [illegible] tinu[illegible] [illegible] re aristotel[illegible] [illegible] de[illegible] [illegible] comentat[illegible] lucrar[illegible] [illegible] evid[illegible] [illegible]

ISBN [illegible]